

**A CRITICAL STUDY OF MORAL AND
RELIGIOUS EXPERIENCE AS BASIS
FOR GOD'S EXISTENCE**

**ईश्वर के अस्तित्व के आधार के रूप में
नैतिक एवं धार्मिक अनुभव का
आलोचनात्मक अध्ययन**

**इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद
की**

**डी० फिल्० (दर्शनशास्त्र) उपाधि हेतु प्रस्तुत
शोध-प्रबन्ध**



निर्देशक

**श्री एस० के० सेठ
भूतपूर्व रीडर
दर्शनशास्त्र विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय
इलाहाबाद**

शोधकर्ता

सुरेन्द्र प्रताप सिंह

**इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद
2003**

समर्पण

आचार्य सन्तशिरोमणि

प्रेमावतार ब्रह्मनिष्ठ

अनन्तश्री विभूषित

श्रीमद् स्वामी रामहर्षण दास जी महाराज जी

(श्री रामहर्षण कुँज, डायोध्या)

के

पावन चरणो

मे

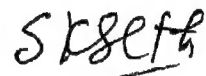
सादर

समर्पित ।

Certificate

This is to certify that the matter embodied in this thesis entitled "A Critical Study of Moral & Religious Experience as a Basis for God's Existence" is a record of bonafied research work carried out by Mr Surendra Pratap Singh under my supervision and guidance His examiner's have been appointed He has completed all the requirements for submitting the thesis for the award of the Degree of Doctor of Philosophy of the University of Allahabad

Dated 02-06-2003



(Dr. S. K. Seth)

Supervisor

Department of Philosophy

University of Allahabad

Allahabad-211002

प्रस्तावना

प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध का विषय है—'ईश्वर के अस्तित्व के आधार के रूप में नैतिक एवं धार्मिक अनुभव का आलोचनात्मक अध्ययन।' ईश्वर जैसे गम्भीर विषय पर विचार करना अत्यन्त दुरूह कार्य होते हुए भी उस अनन्त, असीम, महासागर को स्पर्श करने का एक अत्यल्प प्रयास अपनी छुद्र बुद्धि द्वारा किया गया है। सदियों से पाश्चात्य एवं पौर्वास्थ्य विचारको द्वारा इस विषय पर अनेक तरह से विचार किया गया है, लेकिन अनन्त, असीम ईश्वर का स्पष्ट एवं प्रामाणिक ज्ञान तर्कों द्वारा स्थापित नहीं किया जा सका है। ईश्वर के अस्तित्व की स्थापना के लिए दिये गये परम्परागत सैद्धान्तिक प्रमाण इस कार्य में पूर्णतया सफल नहीं हो सके हैं। इसीलिए मैंने इन परम्परागत प्रमाणों की प्रमुख कमियों को स्पष्ट करते हुए ईश्वर के अस्तित्व के आधार के रूप में नैतिक एवं धार्मिक अनुभवों पर आधारित युक्तियों की विशिष्टता की स्वीकार किया है।

सम्पूर्ण विषय को ठीक ढंग से स्पष्ट करने के लिए मैंने उसे पाँच अध्यायों में विभाजित किया है। इसके प्रथम अध्याय ईश्वर की अवधारणा में मैंने ईश्वर के अस्तित्व के लिए परम्परागत प्रमाणों एवं नैतिक तथा धार्मिक अनुभवों पर आधारित युक्तियों की विवेचना करने के पूर्व उस ईश्वर की अवधारणा के बारे में जानने का प्रयास किया है कि वह ईश्वर क्या है? जिसके अस्तित्व को प्रमाणित करने का हम प्रयास करना चाहते हैं।

द्वितीय अध्याय ईश्वर के अस्तित्व के लिए परम्परागत सैद्धान्तिक तर्कों के अन्तर्गत तीन प्रकार के परम्परागत सैद्धान्तिक प्रमाणों—सत्तामूलक, विश्वमूलक एवं प्रयोजनमूलक का परीक्षण किया गया है।

तृतीय अध्याय ईश्वर के अस्तित्व के लिए नैतिक युक्तियों के अन्तर्गत नैतिक अनुभवों पर आधारित युक्तियों के द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने का प्रयास किया गया है। इसके अन्तर्गत काट, न्यूमैन, रैशडल, विलियम रिची सोर्ले एव ए०ई० टेलर आदि विचारकों के तर्कों का परीक्षण किया गया है।

चतुर्थ अध्याय धार्मिक अनुभव एव ईश्वर का अस्तित्व के अन्तर्गत ईश्वर से सम्बन्धित विविध धार्मिक अनुभवों के आधार पर दी गई युक्तियों से ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने का प्रयास किया गया है।

पचम अध्याय उपसंहार के अन्तर्गत ईश्वर के अस्तित्व के लिए दिये गये परम्परागत प्रमाणों से नैतिक एव धार्मिक अनुभवों की विशिष्टता को स्वीकार करते हुए यह दिखलाने का प्रयास किया गया है कि युक्तियाँ चाहे परम्परागत हो या नैतिक एव धार्मिक अनुभवों पर आधारित हो, वे पूर्णतया सफल नहीं हैं। फिर भी अनुभूतियों का सहगामी बनाना हमारा अभीष्ट हो सकता है।

प्रस्तुत शोध प्रबन्ध को यह आकार देने में अनेक विशिष्ट महानुभावों के द्वारा मेरा मार्गदर्शन हुआ है जिनके प्रति मैं आजीवन कृतज्ञ एव आभारी हूँ।

यह मेरा परम सौभाग्य है कि परमश्रद्धेय गुरुवर श्री एस०के० सेठ, भूतपूर्व रीडर दर्शनशास्त्र विभाग इलाहाबाद विश्वविद्यालय इलाहाबाद के निर्देशन में यह शोध प्रबन्ध पूर्ण हुआ। उन्होंने अपना अमूल्य समय एव निर्देशन प्रदान कर इस दुरुह विषय को सुगम बनाने में सर्वाधिक महत्वपूर्ण भूमिका प्रदान किया, जिसके लिए मैं हमेशा कृतज्ञ एव आभारी हूँ।

परम श्रद्धेय गुरुवर डॉ० जटाशकर त्रिपाठी, रीडर, दर्शनशास्त्र विभाग इलाहाबाद विश्वविद्यालय इलाहाबाद का इस शोध प्रबन्ध की पूर्णता में विशेष योगदान रहा। आपके द्वारा कठिन विषयों को समझने में सहायता मिली, जिसके लिए मैं आजीवन कृतज्ञ हूँ।

दर्शनशास्त्र विभाग के सभी गुरुजनो का मैं हृदय से आभारी हूँ जिनके ज्ञानसिन्धु के बिन्दुकणों का आश्रय पाकर मैं धन्य हुआ हूँ। मैं गुरुदेव प्रो० सगमलाल पाण्डेय, डॉ० देवकी नन्दन द्विवेदी, डॉ० जगदीश सहाय श्रीवास्तव, (भूतपूर्व विभागाध्यक्ष, दर्शनशास्त्र विभाग, इ०वि०वि०, इलाहाबाद) एव डॉ० मृदुला रवि प्रकाश (विभागाध्यक्ष दर्शनशास्त्र विभाग इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद) तथा रीडर, डॉ० नरेन्द्र सिंह, डॉ० हरिशंकर उपाध्याय, डॉ० गौरीचट्टोपाध्याय एव डॉ० आशालाल का आभार प्रदर्शन करना चाहता हूँ जिनके सहयोग एव आशीर्वाद के बिना दर्शनशास्त्र जैसे गूढ़ विषय का किञ्चित् ज्ञान प्राप्त करना दुःसाध्य होता।

मेरे जीवन में कुछ ऐसे महापुरुषों का भी दिव्य अवतरण हुआ है जिनके चरणों की बार—बार वन्दना करता हूँ। रामानन्द सम्प्रदाय के वैष्णव सन्त मेरे मन्त्र प्रदाता गुरुदेव अनन्त श्री विभूषित स्वामी श्री रामहर्षणदास जी महाराज, के पावन चरणों की वन्दना करता हूँ। आपकी परम अहैतुकी कृपा के परिणामस्वरूप ही यह शोध—कार्य सम्भव हो सका है।

जिनके बिना मेरा कोई अस्तित्व ही नहीं है ऐसे परमपूज्यनीय पिताजी श्री इन्द्रबली सिंह एव ममतामयी माताजी श्रीमती सोनापति सिंह की गोद में बैठकर प्रेम, शान्ति एव आनन्द प्राप्त करने को सतत् लालायित हूँ, जिन्होंने विषम परिस्थितियों


का सामना करते हुए हर तरह से मेरी रक्षा की है। परमपूज्यनीय बाबा स्वर्गीय श्री जगतधारी सिंह को बार—बार नमन करता हूँ।

पत्नी श्रीमती पूनमसिंह का भी आभारी हूँ जिन्होंने हर कदम पर मुझे सहयोग प्रदान कर शोध—प्रबन्ध की पूर्णता में सहायता की।

गुरुदेव श्री गुलाबदास मिश्र, उपप्रधानाचार्य, गो०तु०इ० कालेज कोरॉव, इलाहाबाद जिन्होंने इन्टर स्तर पर मुझे हिन्दी विषय पढाया एवं आध्यात्मिक अनुभूति का एक सूत्र प्रदान किया, जो शोध—प्रबन्ध लिखने का प्रेरणास्रोत है, के प्रति आभार प्रदर्शन करना अपना परम कर्तव्य समझता हूँ।

अपने अग्रज डॉ० श्याम कान्त त्रिपाठी, डॉ० उत्तम सिंह, डॉ० अनिल कुमार सिंह भदौरिया, डॉ० विद्यासागर उपाध्याय एवं श्री प्रमोद कुमार सिंह (दर्शनशास्त्र विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद) डॉ० रोमहर्षण गुप्त, (हिन्दी विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद) एवं मित्रगण श्री अरविन्द कुमार त्रिपाठी, श्री श्याम सुन्दर केशरी, श्री शैलेन्द्र कुमार सिंह, श्री अरुण प्रताप सिंह, डॉ० अनिल कुमार सिंह, श्रीमती हर्षलता सिंह, कु० बबिता सिंह, आदि द्वारा उत्साहवर्धन शोध—प्रबन्ध की पूर्णता का आवश्यक अंग है। आप सबके प्रति मैं सतत आभारी हूँ।

अन्त में मैं जय दुर्गे माँ कम्प्यूटर प्वाइट, मनमाहेन पार्क, कटरा, इलाहाबाद का विशेष आभार प्रदर्शित करता चाहता हूँ जिन्होंने (सर्वश्री रतन खरे, रमेश यादव, सतोष दास, चन्द्रभान सिंह, राम कुमार त्रिपाठी, धीरज मिश्रा) अल्प समय में इस कार्य को पूर्ण करने में सहयोग किया।


(अरुण प्रताप सिंह)

अनुक्रमणिका

अध्याय-एक

पृष्ठ संख्या

- ईश्वर की अवधारणा

1—27

अध्याय-दो

- ईश्वर के अस्तित्व के लिए परम्परागत सैद्धान्तिक तर्क ।

28—113

अध्याय-तीन

- ईश्वर के अस्तित्व के लिए नैतिक युक्तियाँ ।

114—150

अध्याय-चार

- धार्मिक अनुभव एवं ईश्वर का अस्तित्व ।

151—190

अध्याय-पाँच

- उपसंहार

191—197

परिशिष्ट

- सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

198—208



अध्याय-एक

ईश्वर की अवधारणा

ईश्वर की अवधारणा

इस शोध-प्रबन्ध के प्रथम अध्याय में ईश्वर की अवधारणा पर विचार कर लेना उचित होगा। ईश्वर की सत्ता में विश्वास अधिकांश धर्मों का अंग रहा है। धर्म के क्रियात्मक एवं भावनात्मक पक्ष इसी विश्वास से सार्थकता प्राप्त करते हैं। इसीलिए इस विश्वास की सत्यता सिद्ध करने के लिए परम्परा से अनेक युक्तियाँ प्रतिपादित की गई हैं। लेकिन इन युक्तियों की परीक्षा करने के पहले हमें उस ईश्वर की अवधारणा के बारे में स्पष्ट हो जाना चाहिए जिसकी सत्ता ये युक्तियाँ सिद्ध करने का प्रयत्न करती हैं।

ईश्वर से सम्बन्धित मुख्यतया चार प्रकार के दृष्टिकोण हमारे समक्ष हैं। इनमें प्रथम दृष्टिकोण *नास्तिकों या अनीश्वरवादियों* का है, जिन्होंने ईश्वर की सत्ता का खण्डन किया है। दूसरा दृष्टिकोण *सन्देहवादियों अथवा अज्ञेयवादियों* का है। तीसरा दृष्टिकोण *आधुनिक काल के ऐसे विचारकों* का है, जिन्होंने ईश्वर सम्बन्धी प्रश्न की सार्थकता पर ही सन्देह किया है, और चौथा वर्ग उन *आस्तिक विचारकों* का है जो ईश्वर शब्द को सार्थक मानते हुए ईश्वर की सत्ता में विश्वास करते हैं।

अब हम थोड़ा विस्तृत रूप से इन दृष्टिकोणों पर विचार करते हुए ईश्वर की अवधारणा को जानने का प्रयास करेंगे।

प्रथम दृष्टिकोण अनीश्वरवाद ईश्वर में विश्वास का विरोधी है। सामान्यतः धर्म ईश्वर के अस्तित्व पर ही आधारित होते हैं,

किन्तु उसके कुछ अपवाद हैं। भारत में जैन व बौद्ध धर्मों को नास्तिक धर्म कहा जाता है, जो ईश्वर की सत्ता में विश्वास न करते हुए भी धर्म कहे जाते हैं। अनीश्वरवादियों ने ईश्वर की सत्ता में विश्वास न करने के पक्ष में कुछ तर्कों का भी सहारा लिया है। उनका प्रथम तर्क यह है कि चूँकि आज तक किसी भी प्रमाण के द्वारा ईश्वर की सत्ता को वैध ढंग से सिद्ध नहीं किया जा सका है, इसलिए ईश्वर का अस्तित्व नहीं है। इन प्रमाणों का परीक्षण आगे के अध्यायों में किया गया है। दूसरे तर्क के रूप में अनीश्वरवादियों या नास्तिकों ने अशुभ की समस्या के द्वारा भी ईश्वर के अस्तित्व का खण्डन किया है। उनका तर्क है कि यदि ईश्वर है, जैसा कि नास्तिकों का विश्वास है, और वह सर्वशक्तिमान एवं शुभ है तो ससार में अशुभ का अस्तित्व क्यों है? अशुभ से आशय प्राकृतिक एवं नैतिक अशुभ से है जिनमें अनेक सासारिक आपदाएँ, बाढ़, भूकम्प, महामारी, चोरी, भ्रष्टाचार, आतक, हत्या, झूठ आदि बुराइयों को लिया जा सकता है। यदि ईश्वर होता और वह सर्वशक्तिमान एवं शुभ होता तो अशुभ की समस्या न होती। चूँकि ससार में सर्वत्र अशुभ कई रूपों में दृष्टिगोचर है, इसलिए ईश्वर नामक कोई सत्ता नहीं है। अनीश्वरवादियों ने अगले तर्क के रूप में ईश्वर में अविश्वास करने का कारण यह भी बतलाया है कि चूँकि ससार की हर वस्तु की व्याख्या प्राकृतिक एवं वैज्ञानिक ढंग से की जा सकती है, जिसमें ईश्वर की कोई आवश्यकता नहीं है, अतः ईश्वर नहीं है।

ईश्वर से सम्बन्धित दूसरा दृष्टिकोण *संदेहवादी अथवा अज्ञेयवादी* है। संदेहवादी या अज्ञेयवादी प्रवृत्ति सभी देशों व युगों

मे दिखलाई पड़ती है। सदेहवाद का एक विकसित रूप ह्यूम के दर्शन में मिलता है। इस दृष्टिकोण के अनुसार ईश्वर से सम्बन्धित कोई ज्ञान सम्भव नहीं है।

अतः इनके अस्तित्व का समर्थन अथवा खण्डन मानवबुद्धि की क्षमता से बाहर है। युक्तियाँ चाहे ईश्वर के अस्तित्व के लिए हो या अनस्तित्व के लिए, वे सभी अवैध हैं।

ईश्वर से सम्बन्धित *तीसरा दृष्टिकोण* आधुनिक काल के कुछ ऐसे बुद्धिजीवियों का है जिन्होंने ईश्वर सम्बन्धी प्रश्न की सार्थकता पर ही सन्देह किया है। इनका कहना है कि कोई भी कथन तभी अर्थपूर्ण होता है जबकि हम ऐसी स्थिति का वर्णन कर सकें जिसमें इस कथन की सत्यता की परीक्षा प्रत्यक्ष अनुभव से की जा सके। ईश्वर सम्बन्धी वाक्यों के बारे में ऐसा वर्णन सम्भव नहीं है, इसलिए वे अर्थहीन हैं। ऐसी स्थिति में उनकी सत्यता या असत्यता का प्रश्न ही नहीं उठ सकता। ईश्वरवादी और अनीश्वरवादी ही नहीं, सन्देहवादी भी गलत हैं। जिस प्रकार एक अर्थहीन वाक्य “मेज पर रमट है” के समर्थन या खण्डन के साथ-साथ उस पर सशय करना भी बेमानी है, वैसे ही ‘ईश्वर है’ के सम्बन्ध में भी कहा जा सकता है। अर्थहीनता की शिकायत इसीलिए है कि इन विचारकों के अनुसार हमारा कोई प्रत्यक्ष अनुभव न तो ईश्वर की सत्ता की पुष्टि करता है और न ही इसका खण्डन।

“अर्थ” का उपर्युक्त सिद्धान्त सही है या नहीं, यह एक लम्बी दार्शनिक बहस का विषय है, उसमें पड़ना हमारा अभीष्ट नहीं है लेकिन इतना स्पष्ट है कि इन विचारकों ने ‘प्रत्यक्ष

अनुभव' को एक अत्यन्त सकीर्ण अर्थ में लिया है। हो सकता है कि हमारे साधारण अनुभवों के द्वारा ईश्वर' शब्द को कोई अर्थ न मिलता हो, न ही उनके द्वारा उसकी सत्ता या आरोपित गुणों पर प्रकाश पड़ता हो, लेकिन इससे निर्णायक रूप से कुछ भी निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता।

ईश्वर के सम्बन्ध में चौथा दृष्टिकोण आस्तिक विचारकों का है, जो ईश्वर शब्द को सार्थक मानते हुए ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास करते हैं, एवं अपने विश्वास के पक्ष में अनेक युक्तियों का प्रतिपादन करते हैं। इस दृष्टिकोण में ईश्वर से सम्बन्धित मुख्यतः तीन प्रकार के विचारों का उल्लेख किया जा सकता है।

- (1) तटस्थ ईश्वरवाद (Deism)
- (2) सर्वेश्वरवाद (Pantheism) एवं
- (3) ईश्वरवाद (Theism)

तटस्थेश्वर (Deism) के अनुसार बहुत पहले ईश्वर ने सृष्टि का निर्माण किया और उसे गति प्रदान करने के बाद अकेला छोड़ दिया। इसने एक 'अनुपस्थित ईश्वर' (Absentee God) के विश्वास को जन्म दिया। इसके (Deism) नहीं रहेगा अन्तर्गत मुख्यतया दो तत्त्वों का समावेश है —

पहला ईश्वर में विश्वास जिसने सृष्टि की रचना की है और दूसरा उसके सृष्टि की स्वतंत्र स्थिति। ईश्वर विश्व की किसी भी क्रिया में हस्तक्षेप नहीं करता। जहाँ तक ज्ञात है "Deist" शब्द का प्रयोग सर्वप्रथम पायरे वायरेट (Pierre Viret) ने किया था। इंग्लैंड में मार्गन और फ्रांस में वाल्टेयर इस

विचारधारा के प्रमुख प्रतिनिधि हुए। तटस्थईश्वरवाद परम्परागत धर्मशास्त्र के विरुद्ध जाता है क्योंकि उसके अनुसार ईश्वर को 'प्रसन्न' करके सुख प्राप्त करने की आशा निराधार है। ईश्वर न तो मानव के दुःख से विचलित होता है न मानव की प्रार्थना से क्रियाशील बनता है।

लेकिन इस प्रवृत्ति का एक आशावादी पक्ष भी है। जब ईश्वर हस्तक्षेप करता ही नहीं, तब मानव को स्वयं अपने जीवन को बेहतर बनाना है उसकी उन्नति, अवनति उसके अपने ही हाथ में है। इस तरह 'डीइज्म' में आधुनिक मानवतावाद के सकेत मिलते हैं। पायरेवायरेट के अनुसार एक डीस्ट (Deist) ईश्वर को स्वर्ग और पृथ्वी के स्रष्टा के रूप में विश्वास करता है परन्तु वह ईसामसीह एवं उनके सिद्धान्तों में विश्वास नहीं करता। डा० सैमुअल जॉनसन ने अपनी "डिक्शनरी (1755)" में "'डीस्ट' शब्द को परिभाषित करते हुए बतलाया है कि— "a man who follows no particular religion but only acknowledges the existence of god, without any other article of faith"

आस्तिक विचारको का दूसरा रूप हमें सर्वेश्वरवाद (Pantheism) के रूप में मिलता है। इस मत के अनुसार ईश्वर ससार की प्रत्येक वस्तु में व्याप्त है या ईश्वर और ससार अभिन्न हैं। सर्वेश्वरवाद विशुद्ध 'एकवाद' है क्योंकि वह ईश्वर से स्वतन्त्र किसी सत्ता को नहीं मानता। यह धारणा बहुत दिनों तक प्रचलित थी कि सर्वेश्वरवाद एक विशेष रूप से पौरवास्त्य विचारधारा है और पाश्चात्य सांस्कृतिक वातावरण में नहीं पनपती। लेकिन पाश्चात्य दार्शनिक परम्परा में भी सर्वेश्वरवादी प्रवृत्ति कई बार उभरी है। पार्मेनाइडीज के 'सत', प्लेटो के

उच्चतम प्रत्यय और प्लॉटिनस के एक' में सैद्धान्तिक दृष्टि से सर्वेश्वरवाद की मूल मान्यता विद्यमान है, चाहे उन्होंने सर्वव्यापी सत्ता को ईश्वर का नाम न दिया हो। मध्ययुगीन रहस्यवादी सन्तों का झुकाव स्पष्ट रूप से सर्वेश्वरवाद की ओर था।

आधुनिक समय में स्पिनोजा सर्वेश्वरवाद का प्रतिनिधि है। उसका निर्गुण द्रव्य, जो आत्मिक एवं पार्थिव गुणों का अधिष्ठान है, सर्वेश्वरवाद की माँगें पूरी करता है।

दर्शन के अलावा आधुनिक यूरोपीय साहित्य में भी सर्वेश्वरवाद का प्रभाव स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। हर्डर, लेसिंग, गेटे और वर्ड्सवर्थ की रचनाओं में सर्वेश्वरवादी दार्शनिक भूमिका काव्यात्मक रूप से व्यक्त हुई है।

सर्वेश्वरवाद में प्रार्थना या पूजा के लिए कोई स्थान नहीं है। यह धर्म के ईश्वर से भिन्न है।

सर्वेश्वरवाद से ही कुछ मिलता-जुलता सिद्धान्त गीता में एवं शंकराचार्य के दर्शन में देखने को मिलता है लेकिन यह पूर्णतः सर्वेश्वरवाद न होकर परसर्वेश्वरवाद (Panentheism) का रूप है। गीता में इसका उदाहरण है—

बहूनामजन्मनामन्ते ज्ञानवान्माप्रपद्यते।

वासुदेव सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः॥ ७/१९

सर्वेश्वरवाद की कुछ प्रमुख कठिनाइयाँ इस प्रकार हैं—इस सिद्धान्त की प्रथम कठिनाई यह है कि इसमें ईश्वरोपासना के लिए कोई स्थान नहीं है। उपासना के लिए ईश्वर तथा भक्त में

भेद का होना अनिवार्य है, किंतु सर्वेश्वरवाद इन दोनों के भेद को ही समाप्त कर देता है।

सर्वेश्वरवाद की दूसरी कठिनाई यह है कि यह सिद्धान्त मानवीय सकल्प स्वातन्त्र्य और नैतिक मूल्यों का निषेध करता है। यदि ईश्वर ही सब कुछ है और सब कुछ ईश्वर है तो मनुष्य के सकल्प की स्वतन्त्रता, शुभ—अशुभ के भेद तथा नैतिक मूल्यों के महत्व की बात करना निरर्थक हो जाता है। वस्तुतः ये सब तभी सार्थक और महत्वपूर्ण हो सकते हैं जब मानव ईश्वर का अभिन्न अंग न होकर उससे कुछ सीमा तक भिन्न तथा स्वतन्त्र हो।

ईश्वर के सम्बन्ध में आस्तिक दृष्टिकोण का तीसरा प्रमुख रूप “ईश्वरवाद” (Theism) है। यह दृढतापूर्वक ईश्वर में विश्वास करता है। ईश्वरवाद उस ईश्वर में विश्वास करता है जो वैयक्तिक है, सृष्टिकर्ता (designer) है, तथा विश्व की वस्तुओं में उपस्थित भी है। कुछ ईश्वरवादी इस वैयक्तिक सत्ता को परमसत्ता मानते हैं। यह परमसत्ता हीगले एव ब्रेडले के निरपेक्ष सत्ता से भिन्न है, क्योंकि उनकी निरपेक्षसत्ता व्यक्तित्वरहित और शुद्ध बौद्धिक है जबकि ईश्वरवादियों का परमसत् मानव प्राणियों से व्यक्तिगत सम्बन्धों से जुड़ा रहता है।

ईश्वरवादी मान्यतानुसार ईश्वर विश्व से एव प्राणियों के शुभ—अशुभ कार्यों से लगाव रखता है, और उपासकों को सन्तुष्टि प्रदान करता है। जबकि तटस्थ ईश्वरवाद (Deism) के अनुसार ईश्वर ने सृष्टि का केवल निर्माण किया है और उसके बाद उसे निश्चित नियमों के अनुसार चलते रहने के लिए अकेला छोड़ दिया है। ईश्वरवाद को तर्कबुद्धि, आस्था, चमत्कार एव नैतिक

और धार्मिक अनुभवों आदि आधारों पर स्थापित किया गया है। ईश्वरवाद साधारणतया दो रूपों में पाया जाता है—पहला बहुदेववाद (Polytheism) दूसरा एकेश्वरवाद (Monotheism)। बहुदेववाद बहुत से देवताओं में विश्वास करता है। आदिम लोग विशेष रूप से ग्रीक, रोम और भारत में बहुदेववादी अवधारणा में विश्वास किया जाता था। इन देवताओं में अग्नि, सूर्य इन्द्र, वरुण, आदि हैं। आदिम अवधारणा में ईश्वर से सम्बन्धित कई विचार मिलते हैं।

कुछ धर्म ईश्वर को सीमित बुद्धि का मानते थे, जबकि कुछ असीमित बुद्धि से युक्त ईश्वर की सत्ता में विश्वास करते थे। कुछ प्राचीन ग्रीक ईश्वर सीमित बुद्धि से युक्त हैं, जबकि ईसाई का ईश्वर असीम बुद्धि से युक्त है। कुछ धर्मों में ईश्वर को केवल चेतना न मानकर भौतिक शरीर युक्त माना गया है, जैसे ज्यूस (Zeus) ओलम्पस एव हिन्दू धर्म में राम, कृष्ण आदि। जबकि कुछ अन्य धर्मों में ईश्वर को केवल चेतना माना गया है। ईश्वर को एक निश्चित शक्ति से युक्त भी माना गया है। यह आवश्यक नहीं है कि ईश्वर की शक्ति ईसाई मान्यता की तरह असीमित ही हो अपितु इसे मानवीय शक्ति से अधिक निश्चित रूप से होना चाहिए। कुछ आदिम जातियों में ऐसे ईश्वर की कल्पना की गई है जो मानव बलि चाहता है, जो क्रोधित होने पर पूरे समाज को विनष्ट कर देता है और जो अपने विरोधियों से बदला लेता है।

बहुदेववाद एव उपरोक्त ईश्वर से सम्बन्धित विविध अवधारणों के बाद लोगों ने एक ही ईश्वर में विश्वास करना प्रारम्भ किया, इसे एकेश्वरवाद (Monotheism) कहा जाता है।

इस मान्यता के अनुसार केवल एक परम सत्ता है जिसमें अनेक गुण हैं, जैसे—सृष्टिकर्ता, असीमितता, स्वतः अस्तित्ववान होना, सर्वशक्तिमत्ता सर्वज्ञता, परोपकारिता, शुभत्व, पवित्रता, व्यक्तित्वपूर्णता, प्रेमी आदि । ईश्वर की यह अवधारणा आज के विकसित धर्मों यहूदी, ईसाई, इस्लाम, शैव एवं वैष्णव आदि में पाई जाती है। ईश्वर की इसी अवधारणा को हम नैतिक एकेश्वरवाद (Ethical Monotheism) की संज्ञा देते हैं जिसमें व्यक्ति का नैतिक उत्तरदायित्व एवं सकल्प स्वातन्त्र्य सुरक्षित रहता है।

ईश्वर के सम्बन्ध में उपरोक्त चारों दृष्टिकोणों के विवेचन के बाद हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि ईश्वर की अवधारणा का मूलभूत गुण यह है कि ईश्वर सृष्टि का निर्माता है अथवा कम से कम विश्व के कुछ गुणों का निर्माता है। कम से कम यह तत्त्व ईश्वर की अवधारणा में अवश्य ही समाहित होना चाहिए। अतः हम अपने शोध—प्रबन्ध में उसी ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने का प्रयत्न करेंगे जिस ईश्वर को आज के विकसित धर्मों में स्वीकार किया जाता है, जिनमें कुछ अन्तर होते हुए भी काफी समानता है। हम यहाँ उस ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने का प्रयत्न नहीं कर रहे हैं जिसे तटस्थेश्वरवादी, सर्वेश्वरवादी (Pathicism), बहुदेववादी एवं आदिम धर्मों को मानने वाले स्वीकार करते हैं।

अब चूँकि मेरा शोध—प्रबन्ध मुख्यतः नैतिक एकेश्वरवादी ईश्वर की अवधारणा पर केन्द्रित है इसलिए इसका विस्तृत विवेचन अपेक्षित है। लेकिन इसके पूर्व मैं यह स्पष्ट करना चाहता हूँ कि नैतिक एकेश्वरवादी (Ethical Monotheism)

ईश्वर की अवधारणा को ही क्यों लिया गया है—इसके दो कारण हैं —

पहला यह कि ईश्वर की नैतिक एकेश्वरवादी अवधारणा ससार के विकसित धर्मों में पाई जाती है। प्राचीन धर्मों अथवा आदिम समाजों में मनुष्य बहुत से देवताओं में विश्वास करता था उसके पास आज की तरह ईश्वर की एकेश्वरवादी अवधारणा का अभाव था। लेकिन बाद में वह एक ईश्वर में विश्वास करने लगा जो सृष्टिकर्ता (Creator), निर्माता (Designer) परोपकारी, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान आदि है।

ईश्वर की नैतिक एकेश्वरवादी अवधारणा को स्वीकार करने का दूसरा कारण यह है कि दार्शनिकों एवं धर्मशास्त्रियों ने इसी नैतिक एकेश्वरवादी अवधारणा के ही पक्ष एवं विपक्ष में अपने तर्कों को प्रस्तुत किया है। नास्तिकों ने नैतिक एकेश्वरवाद की अवधारणा का ही वस्तुतः खण्डन किया है।

अतः अब यह विचारणीय है कि ईश्वर की नैतिक एकेश्वरवादी अवधारणा क्या है जो यहूदी, ईसाई, इस्लाम, शैव एवं वैष्णव धर्मों में वर्णित है। हम इसी ईश्वर की अवधारणा को ग्रहण करते हुए इसके अस्तित्व को सिद्ध करने का प्रयत्न आगे के अध्यायों में करेंगे। इस नैतिक एकेश्वरवादी ईश्वर की कुछ प्रमुख विशेषताएँ इस प्रकार हैं—

ईश्वर सृष्टिकर्ता है

जब यह कहा जाता है कि ईश्वर सृष्टिकर्ता है तो इस का आशय यह है कि वह समस्त सृष्टि का रचयिता है, न कि केवल विश्व का। वह स्वयं के अतिरिक्त समस्त वस्तुओं का रचयिता

है। साधारणतया रचयिता से आशय होता है, जो पहले से उपस्थित पदार्थों को नया रूप देता है, लेकिन जब यह रचयिता शब्द ईश्वर के सम्बन्ध में प्रयोग किया जाता है तो इसका आशय है शून्य से सृष्टि। यदि सृष्टि न रहे तो केवल ईश्वर रहेगा। जब यह कहा जाता है कि ईश्वर उपरोक्त अर्थ में सृष्टिकर्ता है तो इसके दो अर्थ हैं—

पहला यह कि किसी प्राणी का सृष्टिकर्ता होना असम्भव है। सृष्ट प्राणी केवल उपलब्ध पदार्थों को आकार प्रदान कर सकता है, लेकिन वह शून्य से किसी वस्तु की रचना नहीं कर सकता। जबकि केवल ईश्वर शून्य से सृष्टि का निर्माण कर सकता है। इसीलिए इस धरातल पर ईश्वर और उसकी सृष्टि में बहुत अन्तर है—सृष्ट—सृष्ट बना रहता है और सृष्टिकर्ता—सृष्टिकर्ता बना रहता है।

दूसरा यह कि सृष्ट सत्ता निरपेक्ष रूप से ईश्वर पर आधारित होती है जो उसका निर्माता है और उसके सतत् अस्तित्व का आधार है।

लेकिन यह प्रश्न उठता है कि ईश्वर ने विश्व की रचना किसी समय में की अथवा नहीं? सन्त आगस्टाइन का उत्तर नकारात्मक¹ है। उन्होंने माना कि समय स्वयं सृष्टि का एक भाग है। जॉन हिक के अनुसार, "more fruitful approach is suggested by Augustine's, thought that the creation did not take place in time but that time is itself an aspect of the

¹ फिलारॉफी ऑफ रिलिजन पृ०-१।

created world²" ईश्वर से सृष्टि होना उसका स्वभाव है। ईश्वर नित्य सत्ता है, अतः सृष्टि भी सहज ढंग से नित्य है। यह नहीं कहा जा सकता है कि विश्व का प्रारम्भ समय के अन्तर्गत हुआ है। लेकिन जॉनहिक के अनुसार—"Thomas Aquinas (1224/5-1274) held that the idea of creation does not necessarily rule out the possibility that the created universe may be eternal. It is, he thought, conceivable that God has been creative from all eternity, so that although his universe has created and dependent status, it is *never-the-less* without a beginning. He also said, however, that although the concept of creation does not in itself imply a beginning, Christian revelation asserts a beginning and on this ground he rejected the idea of an eternal creation."³

ईश्वर स्वतः अस्तित्ववान् (Self-existent) है। इसमें दो तत्त्व निहित हैं—

प्रथम यह कि ईश्वर अनादि एव अनन्त है। यदि इसका प्रारम्भ माना जाय तो एक पूर्व सत्ता का अस्तित्व मानना पड़ेगा जो ईश्वर को सत्ता रूप में लाती है और जो ईश्वर पर अपना प्रभाव डालने में समर्थ होगी। दूसरा यह कि ईश्वर अपने अस्तित्व के लिए अपने से भिन्न किसी अन्य सत्ता पर आधारित नहीं है। उसके बाहर कुछ नहीं है। उसे कोई स्थापित या नष्ट नहीं कर सकता। वह स्वतः अस्तित्ववान् है। *पॉलतिलिख* कहते हैं कि हमें यह नहीं कहना चाहिए कि ईश्वर अस्तित्ववान् है,

2 Confessions Book-II Chapter 13 City of God Book-II Chapter-6 this reference in the Hick's Philosophy of Religion

3 Summa Theologica I 19 46 2 This reference is in Hick's 'philosophy of Religion'

क्योंकि यह 'अस्तित्व' शब्द केवल सासारिक लोगो के लिए लागू होता है, जो सीमित है। वे कहते हैं "Thus the question of the existence of God can be neither asked nor answered. If asked, it is a question about that which by its very nature is above existence, and therefore, the answer-negative or affirmative implicitly denies the nature of God, it is as atheistic to affirm the existence of God as it is to deny it. God is being-itself, not a being."¹

जॉनहिक अपनी 'Philosophy of Religion' में पॉल लिख के विचार की व्याख्या इस प्रकार करते हैं—"This paradox, as it must sound in the mouth of a theologian, that "God does not exist" is not as startling as it may at first appear. It operates as a vivid repudiation of every form of belief in a finite deity. Tillich means, not that the term "God" does not refer to any reality, but that the reality to which it refers is not merely one among others, not even the first or the highest, but rather the very source and ground of all being. Tillich is, in effect, urging a restriction of the term 'exist' to the finite and created realm, thereby rendering it improper to ask of the infinite creator whether he exists, or to affirm or deny his existence. But it is only on the basis of this restricted usage that Tillich repudiates the statement that God exists. He is emphasizing the point which was familiar to the medieval

¹ Paul Tillich-'Systematic Theology', I P 237

scholastics, that the creator and the created can not be said to exist precisely the same sense¹ "

ईश्वर शुभ (Good) है, लेकिन जब यह कहा जाता है कि ईश्वर शुभ है, तो कुछ प्रश्न उठते हैं। जब हम कहते हैं कि ईश्वर शुभ है तो इसका तात्पर्य यह है कि हमारे पास एक पैमाना है जिससे हम यह निश्चित करते हैं कि ईश्वर शुभ है। और फिर यह दिखाता है कि यहाँ ईश्वर से अलग दूसरी सत्ता है तब ईश्वर परमसत् नहीं है। धर्मशास्त्री इस समस्या के समाधान का प्रयास करते हैं। वे कहते हैं कि अस्तित्व के धरातल पर ईश्वर पहले है उसके बाद अन्य वस्तुएँ हैं, और पैमाना के रूप में अर्थात् ज्ञान के रूप में यह पैमाना पहले है फिर ईश्वर। पुनः यदि ईश्वर शुभ है और वह विश्व का स्रष्टा है तो उसने विश्व में अशुभ को स्थान क्यों दिया है। इस समस्या के समाधान के लिए भी धर्मशास्त्रियों द्वारा कई समाधान प्रस्तुत किये गये हैं जिनकी चर्चा आगे के बिन्दुओं में की गई है।

जब यह कहा जाता है कि ईश्वर शुभ है तो इसका तात्पर्य यह होता है कि मनुष्य का सर्वोच्च शुभ ईश्वर में पाया जाता है। मनुष्य परमशुभ केवल ईश्वर में पा सकता है। सर्वोच्च सत्ता की शुभता का आशय है कि सर्वोच्च सत्ता के सभी आदेश, इच्छा या कार्य नैतिक रूप से उचित होते हैं। वह हमेशा शुभ सवेगों से युक्त है। इस प्रकार 'ईश्वर शुभ है' का अर्थ है कि ईश्वर शुभ सवेगों एवं कार्यों से युक्त है।

1 Paul Tillich-'Systematic Theology' P-7

ईश्वर व्यक्तित्वपूर्ण है

अनेक ईश्वरवादी दार्शनिक ईश्वर को निर्गुण, एव निराकार न मान कर सगुण और व्यक्तित्व सम्पन्न मानते हैं। वे ईश्वर की कल्पना विशेष प्रकार के व्यक्तित्व से सम्पन्न एक ऐसे महापुरुष के रूप में करते हैं जो जगत् का रचयिता, पालनकर्ता एव सहारक है और जिसमें समस्त सद्गुण असीमित मात्रा में विद्यमान हैं। उनका मत है कि ऐसा व्यक्तित्व सम्पन्न ईश्वर ही भक्तों का उपास्य हो सकता है और उनकी प्रार्थना सुनकर उनके प्रति अपना अनुग्रह तथा स्नेह प्रदर्शित कर सकता है। ऐसे ईश्वर के साथ ही गहन आत्मीयता का अनुभव करते हुए भक्त उसके प्रति पूर्ण आत्मसमर्पण कर सकते हैं। ईश्वर की व्यक्तित्वपूर्णता का अर्थ स्पष्ट करते हुए *ट्रब्लड* कहते हैं कि—

“हमारा लक्ष्य ऐसे ईश्वर के अस्तित्व को सुनिश्चित करना है जिसके समक्ष हम अपने पापों को स्वीकार कर सकें—ऐसा ईश्वर जो प्रेम करता है और जो हमारी जिज्ञासा तथा खोज से ऊपर नहीं है, जो परमतत्त्व न होकर—पिता है। पूर्णत व्यक्तित्व सम्पन्न ईश्वर के विचार का अर्थ यह है कि ईश्वर चेतना तथा आत्म—चेतना का केन्द्र है और इसी कारण वह केवल शक्ति तथा नियम के शासन से पूर्णतया भिन्न है, यद्यपि ईश्वर निश्चय ही शक्ति एव प्रकृतिक नियम दोनों का स्रोत है। ईश्वर कोई ऐसी वस्तु नहीं है जिसके विषय में केवल बात ही की जा सके, वह ऐसी सत्ता है जिसके *साथ* बात की जा सकती है और जिसकी बात सुनी जा सकती है”¹।

1 डेविड ऐल्टन ट्रब्लड 'फिलॉसॉफी रिलिजन' पृ० 266-267।

जो ईश्वरवादी दार्शनिक ईश्वर को व्यक्तित्व सम्पन्न सत्ता के रूप में स्वीकार करते हैं वे उसे अनिवार्यतः समस्त नैतिक सदगुणों प्रेम, शुभत्व करुणा, परोपकार, न्याय, उदारता, क्षमाशीलता आदि से परिपूर्ण मानते हैं।

ओल्डटेस्टामेंट में ईश्वर व्यक्तित्वपूर्ण शब्दों में बात करता है। जैसे— "I am the God of your father, the God of Abraham, the God of Isacc, and the God of Jacob"¹

परन्तु ईश्वर की व्यक्तित्वपूर्णता और उसके नैतिक गुणों के कारण अनेक दार्शनिक समस्याएँ उत्पन्न होती हैं। जो ईश्वरवादी दार्शनिक ईश्वर को व्यक्तित्वसम्पन्न तथा नैतिक सदगुणों से परिपूर्ण मानते हैं वे उसके स्वरूप के विषय में अनिवार्यतः मानवत्वारोपी अवधारणा को स्वीकार करते हैं। परन्तु ईश्वरवादी दार्शनिकों के लिए ईश्वर के स्वरूप के सम्बन्ध में इस मानवत्वारोपी अवधारणा को तर्कसंगत रूप से स्वीकार करना संभव नहीं है। क्योंकि अधिकांश ईश्वरवादी दार्शनिक यह मानते हैं कि ईश्वर शरीररहित, अभौतिक एवं अतीन्द्रिय सत्ता है जो मानवीय अनुभव, ज्ञान और तर्कबुद्धि से परे है। यदि ईश्वर के स्वरूप के विषय में इन दार्शनिकों की इस मान्यता को स्वीकार कर लिया जाय तो व्यक्तिसम्पन्न तथा नैतिक सदगुणों से परिपूर्ण महामानव के रूप में ईश्वर की कल्पना करना निरर्थक एवं असंभव हो जाता है।

ईश्वर के स्वरूप के सम्बन्ध में मानवत्वारोपी अवधारणा की उपर्युक्त गंभीर समस्या के कारण ही इस अवधारणा का खंडन करते हुए *आई०एम० क्रौम्बी* कहते हैं कि—

1. Exodus 3:6

हमें तुरन्त यह स्वीकार कर लेना चाहिए कि सामान्यतः हमारे गन में ईश्वर के स्वरूप की कोई सकल्पना नहीं है। हम ईश्वर को नहीं जानते, और यह दावा करना मूर्खतापूर्ण होगा कि हम यह जानते हैं कि वह किस प्रकार की सत्ता है। जब हम उसके विषय में 'सर्वज्ञ', 'नित्य' आदि विशेषणों का प्रयोग करते हैं तो ये विशेषण हमें यह समझने में समर्थ नहीं मानते कि ईश्वर कैसा है।————जो बात लोगों को यह मानने के लिए प्रेरित करती है कि वे ईश्वर विषयक चर्चा का अर्थ समझ सकते हैं वह आकाश में कहीं रहने वाले अतिमानव की प्राचीन अवधारणा के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। कोई भी सम्यक् व्यक्ति वहाँ (आकाश में) ऐसे प्राणी के अस्तित्व में विश्वास नहीं करता, किन्तु साधारण व्यक्तियों के मन में विद्यमान यह चित्र हमसे इस तथ्य को छिपा लेता है कि हम यह नहीं जानते कि हम किसके विषय में बात कर रहे हैं।" इसी प्रकार एक अन्य ईश्वरवादी दार्शनिक, जॉनहिक भी क्रौम्बी के उपर्युक्त मत का पूर्णतः समर्थन करते हैं। उनका कथन है कि—

“ईसाई धर्मशास्त्र में ईश्वर का वर्णन सर्वशक्तिमत्ता, रातोज्ञातता, पूर्णशुभत्व, असीम प्रेम आदि विभिन्न अपरिमित गुणों द्वारा किया गया है जिनका हम अनुभव नहीं कर सकते।————ये गुण मानवीय अनुभव के विषय नहीं हो सकते।————कोई भी ऐसी सत्ता के साक्षात्कार का दावा नहीं कर सकता जिसे असीम, सर्वशक्तिमान, शाश्वत, रचयिता के रूप

1 आइएनएफक्रौम्बी दि पॉसिविलिटी ऑफ थियोलॉजिकल स्टेटमेंट्स बेसिलमिचल द्वारा सम्पादित फेथ ऐंड रीजनिंग में प्रकाशित पृष्ठ-55।

मे जाना जाता है।—केवल ईश्वर ही अपने अपरिमित स्वरूप को जानता है²।”

परन्तु अनेक दार्शनिक कठिनाइयों के होते हुए भी ईश्वर की गानवत्वारोपी अवधारणा से ईश्वरवादियों को मुक्त होना सम्भव नहीं है। इसका कारण यह है कि मनुष्य स्वयं अपने अनुभव के आधार पर ही ईश्वर की कल्पना कर सकता है और वास्तव में उसने ऐसा ही किया है।

मनुष्य ऐसे ईश्वर की कल्पना नहीं कर सकता था जिसका उसके अनुभव से कोई सम्बन्ध न हो। वह अपने उपास्य ईश्वर में केवल उन्हीं गुणों को आरोपित कर सकता था जिनका स्वयं उसे अनुभव था और जिन्हें वह अपने लिए मूल्यवान तथा वाछनीय मानता था। अन्य वस्तुओं की भाँति ईश्वर की प्राक्कल्पना के सम्बन्ध में भी उसके लिए अपने अनुभव से बाहर जाना सम्भव नहीं था। इसी कारण मनुष्य का आराध्य ईश्वर मूलतः स्वयं उसी के अनुरूप है।

वस्तुतः कहा जा सकता है कि ईश्वर का व्यक्तित्वपूर्ण होना नैतिक एकेश्वरवाद की एक प्रमुख विशेषता है। अपनी इसी विशेषता के कारण ईश्वर लोगों की पीड़ा को समझ सकता है और उनके अच्छे-बुरे कार्यों के अनुसार फल दे सकता है। गानवत्वारोपी अवधारणा के आक्षेप से उसके ईश्वरत्व में कोई कमी नहीं आती अपितु यह उसकी (ईश्वर की) व्यापकता एवं उदारता का ही परिचायक है व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर ही भक्तों का उपास्य हो सकता है, यही धर्म का मुख्य तत्त्व है।

2 जो ॥६६॥ धिगा॥जी ऐड वेरिफिकेशन बेसिलगिचल द्वारा सम्पादित दि फिलॉसोफी ऑफ रिलिजन में सम्पादित पृ० ६८-६९।

ईश्वर प्रेमी है। वह अपने प्राणियों से प्रेम करता है। लेकिन ईश्वर का प्रेम मानवीय प्रेम का पर्यायवाची नहीं है। प्रेम दो प्रकार का होता है —

पहला वासनायुक्त प्रेम (Desiring love) होता है, जिसे ग्रीक शब्दों में 'एरोस' (Eros) कहा जाता है और दूसरा है देने वाला प्रेम (Giving Love) जिसे ग्रीक शब्दों में एगेपे (Agape) कहा जाता है। मनुष्यों का प्रेम वासनायुक्त प्रेम है जबकि ईश्वर का प्रेम देने वाला प्रेम है। वानायुक्त प्रेम प्रेमी के वांछित गुणों के आधार पर किया जाता है और विषयवस्तु की प्रियता पर आधारित होता है। जैसे—माँ अपने बच्चों से इसलिए प्रेम करती है कि वे उसके बच्चे हैं। दूसरी तरह 'देनेवाला प्रेम' (Giving love) विषयवस्तु की प्रियता पर आधारित नहीं होता। यह केवल विषयवस्तु के प्रति निरपेक्ष प्रेम है। इस प्रेम में किसी प्रकार की शर्त नहीं होती जिससे यह सार्वभौमिक एवं परम प्रेम होता है। ईश्वर का प्रेम मनुष्यों के अधिकतम हित एवं सुख के लिए होता है। न्यूटेस्टामेंट में "ईश्वर प्रेम है" (God is love) ऐसा वर्णन किया गया है। अपनी इन्हीं विशेषताओं के कारण ईश्वर देने वाला प्रेमी (Agape) है।

ईश्वर सर्वज्ञ है। ईश्वर की सर्वज्ञता का अर्थ यह है कि उसे संपूर्ण जगत् अर्थात् सभी भौतिक वस्तुओं पेड़ पौधों तथा प्राणियों और भूत, वर्तमान एवं भविष्यत् की समस्त घटनाओं का पूर्ण ज्ञान है। ईश्वर की सर्वज्ञता का कारण यह है कि इसी ने संपूर्ण ब्रह्माण्ड की रचना की है और वह इसमें सर्वत्र व्याप्त है। बाइबिल में ईश्वर की सर्वज्ञता का वर्णन इस प्रकार किया गया है -

"Before him no creature is hidden, but all are open and laid bare to the eyes of him with whom we have to do"¹ अर्थात् ईश्वर के लिए कोई भी वस्तु छुपी हुई नहीं है अपितु उसकी आँखों के सामने सब कुछ स्पष्ट है। बाइबिल में आगे कहा गया है—"God is greater than our hearts, and he knows everything"² अर्थात् ईश्वर हमारे हृदय से महान् है और वह सब कुछ जानता है।

ईश्वर की सर्वज्ञता दो रूपों में स्पष्ट की जा सकती है—पहला यह कि ईश्वर असीम रूप से जो था, है और होगा को जानता है, सत्य है। दूसरा यह कि यद्यपि ईश्वर वह सबकुछ जानता है जो था, है और होगा लेकिन असीम रूप से नहीं। ईश्वर सब कुछ जानता है यह किसी समय विशेष में सम्भव है जैसे कि हम किसी वस्तु को समय—विशेष में जानते हैं।

लेकिन इस दूसरे रूप में ईश्वर के जानने से सम्बन्धित दो विचार मिलते हैं—

पहला, यह कहा जाता है कि ईश्वर वह सब कुछ जानता है जो था, है, और होगा सत्य है।

दूसरा, जब यह कहा जाता है कि ईश्वर वह सब कुछ जानता है जो था, है और होगा सत्य है, और यदि ईश्वर भविष्य में होने वाली प्रत्येक वस्तुओं एवं घटनाओं को जानता है तो इसका तात्पर्य यह है कि प्रत्येक वस्तु निर्धारित है, यहाँ तक कि

1. Heb 4:13

2. 1 John 3:20

मनुष्य के कार्य भी निर्धारित है—अर्थात् मनुष्य निर्धारित है वह स्वतन्त्र नहीं है। यह नियतिवाद को स्वीकार करता है।

इस नियतिवाद से बचने के लिए कहा जाता है कि ईश्वर वह सबकुछ जानता है जो 'था' और 'है', सत्य है परन्तु जो होगा उसे वह तभी जानता है जबकि वह किसी वर्तमान विषय के द्वारा निर्धारित होता हो। सुधार का यह बिन्दु ईश्वर को यह जानने से बचाता है कि लोग भविष्य में स्वतन्त्रतापूर्वक क्या करेंगे। इसी पर यह कल्पना भी आधारित है कि एक स्वतन्त्र क्रिया पूर्व की स्थितियों द्वारा निर्धारित नहीं की जा सकती।

अतः यह कहा जा सकता है कि ईश्वर केवल यह जानता है कि जो 'था' और 'है' सत्य है, और जो सत्य होगा वह तभी सम्भव है जब वह वर्तमान घटनाओं द्वारा निर्धारित होता हो।

ईश्वर पूर्ण एवं अपरिवर्तनशील है। ईश्वर नित्य पूर्ण है। एक पूर्ण सत्ता में किसी प्रकार का परिवर्तन उसकी कमी का सूचक है। इसलिए ईश्वर परिवर्तित नहीं होता, वह अपरिवर्तनीय है। बाइबिल में ईश्वर की अपरिवर्तनीयता इन शब्दों में व्यक्त की गई है—

"Every good endowment and every perfect gift is from above, coming down from the Father of lights with whom there is no variation or shadow due to change "

कीथवर्ड के अनुसार केवल अपरिवर्तित सत्ता ही विश्व में परिवर्तन का स्थायी आधार हो सकती है। ईश्वर की अपरिवर्तनीयता के आधार पर ही हम स्थिरता, नियमितता, एवं आकस्मिक परिवर्तन की क्रमिकता की जिम्मेदारी ले सकते हैं।

इसी प्रकार का विचार *गीच (Geach)* ने अपनी पुस्तक— प्राविडेस एण्ड एविल” (Providence and Evil, page-6) में व्यक्त किया है कि ‘यदि केवल ईश्वर शुभ, सर्वशक्तिमान और अपरिवर्तित है तभी हम उस पर निपेक्ष रूप से विश्वास कर सकते हैं। यदि ईश्वर परिवर्तनशील होगा तो उसमें इस प्रकार की कोई भी जिम्मेदारी सम्भव नहीं है।’

ईश्वर *सर्वशक्तिमान* (omnipotent) है। ईश्वर को *सर्वशक्तिमान* कहने का अर्थ यह है कि उसमें असीम शक्ति है और इसी कारण सम्पूर्ण ब्रह्मांड पर उसका पूर्ण नियन्त्रण है। ईश्वर अपनी इच्छानुसार सब कुछ कर सकता है—ऐसा कोई कार्य नहीं है जिसे करना उसके लिए असंभव हो। वही प्रकृति के समस्त नियमों का विधायक है अतः वह अपनी इच्छानुसार इन नियमों का उल्लंघन भी कर सकता है। ईश्वर के सम्बन्ध में अपनी इसी मान्यता के कारण भक्त उसकी पूजा या उपासना करता है और अपने आपको उस पर पूर्णतः निर्भर मानता है। इसी कारण सर्वशक्तिमत्ता को ईश्वर का बहुत महत्वपूर्ण तथा अनिवार्य गुण माना जाता है। बाइबिल में भजन करने वाले (Psalmist) कहते हैं—

"Our God is in the heavens, he does whatever he pleases" अर्थात् हमारा ईश्वर स्वर्ग में रहता है और प्रसन्न होकर कार्य करता है।

Jeremiah (जेरेमिह) ईश्वर से कहता है—“Nothing is too hard you there" अर्थात् तुम्हारे लिए कुछ भी कठिन नहीं है।

Jesus (ईशामसीह) कहते हैं—"With God all things are possible" अर्थात् ईश्वर के लिए सबकुछ सम्भव है।

परन्तु इस सर्वशक्तिमत्ता के सम्बन्धत मे अनेक समस्याए उत्पन्न होती है। यदि ईश्वर के सर्वशक्तिमान होने का अर्थ यह है कि उसके लिए कुछ भी करना सभव है तो हमारे समक्ष अनेक जटिल प्रश्न उपस्थित हो जाते हैं जिनका कोई सतोषप्रद एव युक्तिसंगत समाधान सम्भव नहीं हो पाता। इन प्रश्नों मे कुछ प्रश्न है —

क्या ईश्वर किसी ऐसे त्रिभुज की रचना कर सकता है जिसकी चार भुजाए हो ? क्या ईश्वर आत्महत्या कर सकता है? क्या वह झूठ को सच बना सकता है? क्या वह पाप कर सकता है? क्या वह इतना भारी पत्थर बना सकता है जिसे वह स्वयं न उठा सके? इस प्रकार के प्रश्नों को दार्शनिको ने *'सर्वशक्तिमत्ता के विरोधाभास'* कहा है जिनका तर्कसंगत समाधान सभव नहीं है। जैसे यदि वह चार भुजाओ वाली आकृति की रचना कर सके तो वह त्रिभुज ही नहीं होगा और यदि रचना न कर पाये तो वह सर्वशक्तिमान कैसे? इसी तरह यदि वह आत्महत्या कर सकता है तो वह नित्य अथवा शाश्वत नहीं रह जाता जिसे ईश्वरवादी स्वीकार करते हैं, और यदि वह आत्महत्या नहीं कर सकता तो वह सर्वशक्तिमान नहीं हो सकता। इसी प्रकार ईश्वर झूठ को सच नहीं बना सकता, क्योंकि यह एक तार्किक असम्भावना है। और अनेक ईश्वरवादी दार्शनिको के अनुसार ईश्वर ऐसा कोई भी कार्य नहीं कर सकता जो तार्किक दृष्टि से असम्भव है। यदि ईश्वर पाप कर सकता है तो उसकी नैतिक पूर्णता खण्डित हो जाती है और यदि वह पाप नहीं कर सकता तो उसकी

सर्वशक्तिमत्ता का अन्त हो जाता है। उपरोक्त अन्तिम विरोधाभास के दोनो ही रूप ईश्वर की सर्वशक्तिमत्ता का खण्ण करते हैं। यदि ईश्वर इतना भारी पत्थर बना सकता है जिसे वह स्वयं नहीं उठा सकता तो उसे सर्वशक्तिमान नहीं माना जा सकता और यदि वह ऐसा पत्थर नहीं बना सकता तब भी उसे सर्वशक्तिमान नहीं कहा जा सकता। यह उदाहरण विशुद्ध रूप से तार्किक है।

अतः नैतिक एकेश्वरवाद की जिस अवधारणा को हम ग्रहण करते हुए उस ईश्वर को अस्तित्व के प्रमाणित करने का प्रयास करेंगे, उसके सर्वशक्तिमान होने का आशय यही है कि वह ऐसा हर कार्य कर सकता है— जो तार्किक रूप से सम्भव है। तार्किक रूप से असम्भव कार्यों को करना इस ईश्वर की अवधारणा के बाहर है।

ईश्वर नित्य (Eternal) है। ईश्वर के सम्बन्ध में 'नित्यता' शब्द का प्रयोग सामान्यतः दो अर्थों में किया जाता है। इसके प्रथम अर्थ में ईश्वर को 'नित्य' कहने का तात्पर्य यह है कि वह शाश्वत, अनश्वर, अपरिवर्तशील, अनादि तथा अनन्त है। इस दृष्टि से ईश्वर की सत्ता समस्त सासारिक वस्तुओं के अस्तित्व से भिन्न है क्योंकि समस्त सासारिक वस्तुएं अनित्य हैं। ईश्वर का प्रारम्भ या अन्त नहीं होता।

परन्तु ईश्वर की 'नित्यता' का दूसरा अर्थ उपर्युक्त अर्थ से कुछ भिन्न है। 'नित्यता' के इस दूसरे अर्थ के अनुसार ईश्वर काल के अन्तर्गत न होकर उससे परे अथवा कलातीत है परन्तु इस अर्थ में भी ईश्वर शाश्वत, अनश्वर और अपरिवर्तनशील है।

इस विषय में सन्त अन्सेल्म का विचार द्रष्टव्य है— "Thus thou wast not yesterday, and thou shalt not be tomorrow, but yesterday and today and tomorrow thou art, Indeed, it is not even that thou art yesterday and today and tomorrow, rather, thou simply art, outside all time For yesterday and today and tomorrow belong solely to time, but though nothing exists without thee thou art not in place or time, but all things are in thee, For nothing contains thee, but though containest all things¹,"

अर्थात् 'तुम कल नहीं थे और कल नहीं रहोगे, लेकिन, कल (Yesterday), आज और कल (Tomorrow) तुम्ही हो। वास्तव में ऐसा नहीं है कि तुम कल (बीता हुआ कल) आज और कल (आने वाला कल) हो बल्कि तुम समय से बाहर हो। कल (बीता हुआ कल) आज और कल (आने वाला कल) एकमात्र समय के लिए हैं लेकिन तुम्हारे बिना किसी चीज का अस्तित्व नहीं है, तुम किसी देश या काल में नहीं हो, अपितु सभी वस्तुएँ तुममें हैं। कोई भी वस्तु तुम्हें धारण नहीं कर सकती, बल्कि तुम सभी वस्तुओं को धारण किये हो।

परन्तु ईश्वर की नित्यता पर दो प्रकार की आपत्तियों की जा सकती है। प्रथम यह कि ईश्वर में अवधि नहीं है। जैसा कि आगस्टाइन ने कहा है—"Thy years do not come and go, while these years of ours do come and go, in order that they might come-----Thy present day does not give place to tomorrow, nor indeed, does it take the place of yesterday

¹ Prosligion' chap 19 trans, E R Fairweather in "A Scholastic Miscellany", P 86 & 87, re-Printed in Hick's Philosophy of Religion' P 8

Thy present day is eternity²" अर्थात् तुम्हारे वर्ष न आते हैं, न जाते हैं जबकि हमारे ये वर्ष क्रमशः आते और जाते हैं और उसी क्रम में उन्हें आना भी चाहिए—तुम्हारा वर्तमान (आज) कल (आने वाला कल) के लिए स्थान नहीं देता और न ही कल (बीते हुए कल) के लिए कोई स्थान देता है। तुम्हारा वर्तमान नित्य है।

ईश्वर की नित्यता पर दूसरी आपत्ति यह है कि ईश्वर में सासारिक अवस्थिति (Temporal location) नहीं है। अर्थात् ईश्वर में 'पहले' या 'बाद' की स्थिति नहीं है। जैसा कि—सन्त अन्सेल्म ने कहा है—

"So it is not that you existed yesterday, or will exist tomorrow, but that yesterday, today and tomorrow, you simply are Or rather, you exist neither yesterday, today nor tomorrow, but you exist directly right outside time " अर्थात् यह नहीं है कि तुम कल थे, अथवा कल रहोगे अपितु यह कि कल (बीता हुआ), आज और कल (आने वाला) सामान्यतः तुम हो। अथवा तुम न तो कल थे, न आज और न कल रहोगे अपितु तुम समय के बाहर हो।

स्विनबर्न (Swinburne) अपनी पुस्तक 'The Coherence of Theism' (द कोहरेन्स ऑफ थीज्म) में इस सम्बन्ध में अपना विचार व्यक्त किया है जिसका आशय यह है कि यदि विश्व का रचयिता इस समय अस्तित्ववान है तो से कम से कम तब तक अस्तित्ववान होना चाहिए जबतक दूसरी आकस्मिक

2 Confusions Book XI 13 re printed in 'An Introduction to the Philosophy of Religion' by Brian Davis P 77

(Contingent) वस्तुएँ अस्तित्ववान हैं। ईश्वर हमेशा अस्तित्ववान है, ऐसा कोई समय नहीं है जिसमें इसका अस्तित्व न हो।

ईश्वर को पवित्र (Holy) भी कहा गया है। यह गुण केवल ईश्वर में ही पाया जाता है। *रुडोल्फ ऑटो* ने अपनी पुस्तक "The Idea of the Holy" में ईश्वर को (Holy) पवित्र कहा है। ईश्वर की इस अवधारणा का रूप हमें गीता के ईश्वर के विराट् रूप में मिलता है। बाइबिल में भी ईश्वर के 'पवित्र' (Holy) होने को इन शब्दों में व्यक्त किया गया है—"The light and lofty one who inhabits eternity, whose name is Holy"¹ अर्थात् ईश्वर एक उच्च और उदार चरित है, जो नित्य रूप से निवास करता है, जिसका नाम पवित्र (Holy) है।

उपरोक्त विशेषताएँ नैतिक एकेश्वरवाद की आधारभूत विशेषताएँ हैं। उस ईश्वर को जिसके अस्तित्व को हम अपने शोध-प्रबन्ध में प्रमाणित करने का प्रयास कर रहे हैं वह ईश्वर यही है, यही उसकी अवधारणा है, जिसमें उपरोक्त सभी विशेषताएँ विद्यमान हैं।



अध्याय-दो
ईश्वर के
अस्तित्व के लिए
परम्परागत
सैद्धांतिक ढाँचा

अध्याय—द्वितीय

ईश्वर की नैतिक एकेश्वरवादी अवधारणा जिसकी चर्चा पिछले अध्याय में की जा चुकी है, के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए परम्परागत सैद्धान्तिक तर्क प्रस्तुत किये गये हैं। ये प्रमाण हैं—

- 1 सत्तामूलक प्रमाण (Ontological Argument)
- 2 विश्वमूलक प्रमाण (Cosmological Argument)
- 3 प्रयोजनमूलक प्रमाण (Teleological Argument)

1. सत्तामूलक प्रमाण (Ontological Argument)

सत्तामूलक युक्ति एक शुद्ध बौद्धिक युक्ति है, जिसमें किसी अनुभवात्मक आधार का सहारा नहीं लिया जाता। यह एक पूर्ण प्रागनुभविक युक्ति है इसलिए यह अन्य युक्तियों से भिन्न है। इस युक्ति का प्रतिपादन सर्वप्रथम कैंटरबरी (Canterbury) के मध्यकालीन धर्मशास्त्री सन्त अन्सेल्म (1033—1109) ने किया था लेकिन कुछ विचारक अन्सेल्म के तर्क को आगस्टाइन के 'डी' लिबेरो आरबिट्रियो', II (De Libero Arbitrio, II) में पाते हैं और आगस्टाइन को ही सत्तामूलक प्रमाण के वास्तविक जनक के रूप में मानते हैं। किन्तु सत्तामूलक युक्ति को व्यवस्थित रूप से प्रस्तुत करने का श्रेय सन्त अन्सेल्म को ही है। इसी युक्ति को आगे चलकर डेकार्ट, लाइबनीज, आदि दार्शनिकों ने स्वीकार किया था। सन्त थॉमस अक्वाइनस ने इस युक्ति को अस्वीकार किया था और डेकार्ट के समकालीन कुछ दार्शनिकों ने, जिनमें

गैसेन्डी का नाम उल्लेखनीय है, इसका खण्डन किया था। बाद में काट द्वारा इस की विस्तृत आलोचना की गई थी।

सत्तामूलक प्रमाण के दो रूप हैं। प्रथम रूप में दार्शनिक लोग ईश्वर के प्रत्यय मात्र से उसके अस्तित्व को स्थापित करते हैं। और दूसरे रूप में ईश्वर के प्रत्यय से ही दार्शनिक लोग यह स्थापित करना चाहते हैं कि ईश्वर अनिवार्यतः अस्तित्ववान है। उसका अस्तित्व अनिवार्य है।

प्रमाण के प्रथम रूप में हम सन्त अन्सेल्म एव डेकार्ट के तर्कों पर विचार करेंगे। अन्सेल्म विचार के—एक सूत्र की खोज करते हैं जिसके द्वारा वे ईश्वर का अस्तित्व और स्वरूप दोनों सिद्ध करते हैं। अन्सेल्म अपने प्रोस्लोजिऑन (Proslogion) में ईश्वर की अवधारणा को व्यवस्थित ढंग से व्यक्त करते हुए कहते हैं कि —

“कोई वस्तु जिससे महान् की कल्पना न की जा सके,” यह स्पष्ट है कि ‘महान्’ से अन्सेल्म का आश्रय विशेष रूप से बड़ा होने से नहीं है, उनका आश्रय ‘अधिकपूर्ण’, ‘अधिकवास्तविक’ सत्ता से है—“Something than which nothing greater can be conceived”

अन्सेल्म अपने ‘प्रोस्लोजिऑन’ के अध्याय दो में कहते हैं कि निश्चित रूप से ईश्वर है जबकि एक मूर्ख कहता है कि उसके हृदय में कोई ईश्वर नहीं है। लेकिन अन्सेल्म ईश्वर को प्रमाणित करने का प्रयत्न करता है। उसका कहना है कि जब हम एक मूर्ख से यह कहते हैं कि वह जिससे महान् की

कल्पना' न की जा सके' और मूर्ख इसे सुनता है। इसका तात्पर्य यह है कि वह जो सुनता है उसे समझता (भी) है। वह जो समझता है वह उसकी बुद्धि से सम्बन्धित होता है, जबकि वह यह नहीं समझता कि वह अस्तित्ववान भी है। वह वस्तु जो वास्तविक रूप में अस्तित्ववान है, उस वस्तु से अधिक महान् है जो केवल विचार के रूप में ही अस्तित्ववान है। किसी वस्तु का मन के साथ-साथ वास्तविकता में भी अस्तित्व रखना उसकी अधिक, महानता का सूचक है। अतः वह जिसका अस्तित्व केवल मन में है वह वस्तु नहीं हो सकता जिससे महान् की कल्पना नहीं की जा सकती क्योंकि फिर उससे भी अधिक महान् वस्तु वह कही जा सकती है जिसका अस्तित्व मन के साथ-साथ वास्तविकता में भी है। अतः यह कहना कि महत्तम वस्तु का अस्तित्व केवल मन में है, एक आत्मविरोधी स्थिति होगी क्योंकि यहाँ एक महत्तम वस्तु की कल्पना करके वस्तुतः यह कहा जा रहा है कि वह महत्तम नहीं है। इस आत्मविरोध से बचने का एक ही उपाय है कि हम यह स्वीकार करें कि वह जिससे महत्तर वस्तु की कल्पना नहीं की जा सकती यानि ईश्वर का वास्तविकता में अस्तित्व है। अन्सेल्म एक चित्रकार के उदाहरण द्वारा इसे और स्पष्ट करते हुए बतलाता है कि जब एक चित्रकार एक चित्र को चित्रित करने की कल्पना करता है तो पहले यह केवल एक बौद्धिक विचार मात्र होता है जबकि अभी वह यह नहीं समझता है कि उसका अस्तित्व भी है, क्योंकि उसने इसे अभी बनाया नहीं है। उसके चित्रित करने के बाद वह (चित्र) दोनों रूपों में अस्तित्ववान हो जाता है—विचार के रूप में भी और वास्तविक अस्तित्व के रूप में भी। जब 'ईश्वर वह है

जिससे महान् की कल्पना नहीं की जा सकती है मूर्ख' के विचार में आता है, तो इसे वास्तविक अस्तित्व के रूप में भी कल्पना की जानी चाहिए। क्योंकि यदि वह जिससे महान की कल्पना नहीं की जा सकती" केवल विचार में ही अस्तित्ववान है तो इससे वह सत्ता अधिक महान् है जो विचार के अलावा वास्तविक रूप से भी अस्तित्ववान है और यही सत्ता ईश्वर है।

आगस्टाइन द्वारा दी गई ईश्वर की परिभाषा सन्त अन्सेल्म द्वारा दी गई ईश्वर की परिभाषा का पूर्वरूप माना जा सकता है। आगस्टाइन की ईश्वर की परिभाषा है कि—'जिससे श्रेष्ठ कुछ न हो' (above which there is no superior")¹

अन्सेल्म के बाद सत्तामूलक प्रमाण के इतिहास में से दूसरा मुख्य काल रेने डेकार्ट (1596—1650) प्रारम्भ होता है और जिसे 'आधुनिक दर्शन का जनक' माना जाता है। डेकार्ट ने तत्त्वतः इसी युक्ति को दूसरे ढंग से रखा था। उसने ईश्वर को एक पूर्णातिपूर्ण तत्त्व के रूप में परिभाषित किया अर्थात् ऐसे तत्त्व के रूप में जिसमें हर प्रकार की पूर्णता है। ऐसे तत्त्व में स्पष्ट है कि किसी विधानात्मक गुण का अभाव नहीं होगा। अब यदि ऐसा तत्त्व सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ आदि प्रशंसनीय गुणों से युक्त होते हुए भी अस्तित्व नहीं रखता तो वह स्पष्टतः उस तत्त्व की तुलना में अपूर्ण होगा जिसमें उपर्युक्त गुणों के साथ साथ अस्तित्ववान होने का भी गुण है। यानि यदि ईश्वर अस्तित्वविहीन है तो वह पूर्णातिपूर्ण नहीं हो सकता। लेकिन ईश्वर की परिभाषा ही

1 आन फी विल II, IV 14 ट्रास्ले० जे०एच०एस० बर्लिन इन आगस्टाइनस अर्लियर रायटिंग्स' (लंदन एस०सी०एम० प्रेस 1953) पृष्ठ 144

पूर्णातिपूर्ण तत्व के रूप में की गई है। अतः उसका अस्तित्व होना एक अनिवार्यता है वरन् एक आत्म-विरोध की स्थिति उत्पन्न हो जाएगी। दूसरे शब्दों में यह कहना कि ईश्वर का अस्तित्व नहीं है यह कहने के समान होगा कि एक पूर्णातिपूर्ण तत्व पूर्णातिपूर्ण नहीं है। इस तरह से हम ईश्वर के प्रत्यय के अर्थ के स्पष्टीकरण के द्वारा ही उसका अस्तित्व स्थापित करते हैं और इसके लिए हमें किसी अन्य आश्रय की आवश्यकता नहीं होती। डेकार्ट ने कहा था कि जिस तरह 'त्रिभुज' की परिभाषा ही यह निश्चित करती है कि त्रिभुज में अनिवार्यतः तीन कोण होते हैं, उसी प्रकार 'ईश्वर' की परिभाषा ही यह निश्चित करती है कि ईश्वर की अनिवार्य सत्ता है। यह कहना कि ईश्वर की सत्ता नहीं है उसी प्रकार आत्मविरोधी है जैसे कि यह कहना कि त्रिभुज में चार कोण है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि डेकार्ट मुख्यतः दो बिन्दुओं को महत्व देते हैं—

- 1 अस्तित्व पूर्णता है, और
- 2 अस्तित्व ईश्वर के सार (essence) से अलग नहीं किया जा सकता।

प्रथमतः डेकार्ट स्पष्टतः कहता है कि अस्तित्व एक पूर्णता है और हमें ईश्वर को हर प्रकार की पूर्णता से युक्त मानना चाहिए, यद्यपि हम उन सभी का विवरण नहीं दे सकते। वह (ईश्वर) सब प्रकार की पूर्णताओं से युक्त है, और अस्तित्व इनमें

से एक है। डेकार्ट सक्षेप में अपने तर्क को इस प्रकार रखते हैं —

"It is in truth necessary for me to assert that God exists after having presupposed that he Possesses every sort of perfection, since existence is one of these"

देकार्ट का दावा है कि परमपूर्ण सत्ता के अन्यगुणों एवं अस्तित्व के गुण में एक विश्लेषणात्मक सम्बन्ध है डेकार्ट के शब्दों में —

"It is certain that I no less find the idea of God, that is to say, the idea of a supremely perfect Being, in me, than that of any figure or number whatever it is, and I do not know any less clearly and distinctly that an (actual and) eternal existence pertains to this nature than I know that all that which I am able to demonstrate of some figure of number truly pertains to the nature of this figure or number¹

द्वितीयतः देकार्ट का कहना है कि अस्तित्व को ईश्वर के सार (essence) से अलग नहीं किया जा सकता। देकार्ट के शब्दों में —

"Existence can no more be separated from the essence (or definition) of God than can its having its three angles equal to two right angles be separated from the essence of a (rectilinear) triangle, or the idea of a mountain from the idea

¹ मेडिटेशन्स ट्रांसले हॉलडेन एण्ड रॉस (Haldane and Ross) द फिलॉसॉफिकल वर्क्स ऑफ डेकार्टस—1 (केम्ब्रिज 1911) पृष्ठ 182

of a valley, and so there is not any less repugnance to our conceiving a God (that is, a being supremely perfect) to whom existing is lacking (that is to say, to whom a certain perfection is lacking), than to conceive of a mountain which has no valley"¹

जॉनहिक के अनुसार देकार्त द्वारा प्रयोग किये गये पर्वत और घाटी का उदाहरण बहुत उपयुक्त नहीं है, क्योंकि एक जहाज के ऊपर एक पर्वत हो सकता है जिसकी कोई घाटी नहीं है। इस सम्बन्ध में देकार्त का प्रत्युत्तर है कि—“इस तथ्य से कि मैं घाटी (Valley) के बिना पर्वत की कल्पना नहीं कर सकता”। यह इसका अनुसरण नहीं करता कि यहाँ कोई पर्वत या घाटी अस्तित्व में है, लेकिन केवल वह पर्वत और घाटी चाहे वे अस्तित्व में हो अथवा न हो, किसी भी रूप में एक को दूसरे से अलग नहीं किया जा सकता। जबकि इस तथ्य से कि मैं ईश्वर की कल्पना अस्तित्व के बिना नहीं कर सकता, यह अनुसरण करता है कि अस्तित्व उससे अलग होने योग्य नहीं है, और इस प्रकार वह वास्तव में अस्तित्ववान है—

"From the fact that I cannot conceive a mountain without a valley, it does not follow that there is any mountain or any valley in existence, but only that the mountain and the valley, whether they exist or do not exist, cannot in any way be separated one from the other, while from the fact that I cannot conceive God without existence it follows that

existence is inseparable from him, and hence that he really exists "1

सन्त अन्सेल्म और देकार्त की युक्तियाँ तत्त्वतः समान ही हैं लेकिन देकार्त के युक्ति की विशेषता यह है कि उसमें प्रत्यय सत्ता युक्ति की निहित पूर्वमान्यता अधिक स्पष्ट हो गई है। यह पूर्वमान्यता अस्तित्व के प्रत्यय के सम्बन्ध में है। अन्सेल्म और देकार्त दोनों ही यह पहले से मानकर चलते हैं कि हम अस्तित्व को एक महानतम अभिनन्दनीय गुण या एक प्रकार की पूर्णता के रूप में स्वीकार कर सकते हैं। देकार्त के समय गैसेन्डी और बाद में काट ने बृहद और अधिक स्पष्ट रूप से इसी मान्यता पर अपना मुख्य प्रहार किया था।

आलोचना

सन्त अन्सेल्म का समकालीन गौनीलो (Gaunilo) जो मारमौटीयर (Marmoutier) का एक सन्यासी था मूर्ख विषयक सन्त अन्सेल्म के तर्क की आलोचना करता है। यद्यपि वह सन्त अन्सेल्म के निष्कर्ष की कि—ईश्वर का अस्तित्व है—का खण्डन नहीं करता है क्योंकि वह ईश्वर के अस्तित्व की कल्पना अन्य आधारों पर करता है। लेकिन वह सन्त अन्सेल्म द्वारा स्वीकृत तर्क का विरोध करता है जो वास्तव में एक वैध युक्ति नहीं है। गौनीलो निम्न बिन्दुओं के आधार पर सन्त अन्सेल्म की युक्ति का खण्डन करता है—

- 1 सन्त अन्सेल्म के अनुसार जब हम सुनते हैं कि ईश्वर का अस्तित्व है, तो हम उसे समझ लेते हैं। इस समझ के द्वारा सन्त अन्सेल्म ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध करते हैं। लेकिन गैनीलो कहता है कि ईश्वर के अस्तित्व का विचार एक अवास्तविक सत्ता से अलग विचार नहीं है। जब कोई व्यक्ति एक अवास्तविक सत्ता के बारे में बात करता है तो हम उसे सुनते हैं, समझते हैं, लेकिन इसका आशय यह नहीं है कि अवास्तविक सत्ता वास्तव में भी अस्तित्ववान है। 'वह जिससे महान की कल्पना नहीं की जा सकती' उसी प्रकार जानी जा सकती है जैसे किसी असत्य या सदिग्ध वस्तु को जाना जाता है। इस सम्बन्ध में गैनीलो का विचार है कि—

"This being is said to be in my understanding already, only because I understand what is said Now could in not with equal justice be said that I have in my understanding all manner of unreal objects, having absolutely no existence in themselves because I understanding these things if one speaks of them, whatever they may be?"¹

- 2 गैनीलो को यह प्रतीत होता है कि जिस तर्क से सन्त अन्सेल्म ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करते हैं उसी तर्क से चाहे तो किसी भी वस्तु की सत्ता सिद्ध कर सकते हैं। गैनीलो एक पूर्णतः परिपूर्ण 'लास्टआइसलैण्ड' (Lost Island) के लिए समानान्तर सत्तामूलक प्रमाण प्रस्तुत करते

¹ 'इज द ग्रेट एंजेलस ऑफगारु कसीवेबल बाई सन्त अन्सेल्म/गैनीलो इ। रेशालिटी ऑफ विलीफ इफ गाड एडिटेड बाइ जॉर्ज। गान् शेरर। पृष्ठ-30

है कुछ लोग कहते हैं कि समुद्र में कहीं एक द्वीप (Island) है जिसे वे कठिनता के कारण या जिसका अस्तित्व नहीं है उसे पाने की असम्भावना के कारण लास्टआइसलैण्ड (Lost Island) कहते हैं। वे कहते हैं कि यह अत्यधिक समृद्ध, अमूल्य सम्पत्तियों एवं प्रकाश से युक्त, भाग्यवानों का द्वीप है यद्यपि इसका कोई मालिक या निवारणी नहीं है, यह अपनी दुर्लभ समृद्धि एवं उत्पादकता के साथ लोगों के निवास करने योग्य अन्य द्वीपों से बढ़कर है ।

जब कोई मुझसे कहता है कि इस तरह का एक द्वीप है तो मैं आराम से समझ जाता हूँ कि क्या कहा जा रहा है, इसके लिए कोई कठिनाई नहीं है । इसी के परिणामस्वरूप मान लीजिए वह यह कहता है कि आप सशय नहीं कर सकते कि सभी द्वीपों से अलग यह द्वीप वास्तव में कहीं अस्तित्ववान है, क्योंकि यह आपके विचार से सम्बन्धित है। चूँकि यह द्वीप सामान्य रूप से विचारों से सम्बन्धित होने के कारण ही विशिष्ट नहीं है अपितु साथ ही वास्तविक रूप से होने के कारण भी है । इसलिए इस द्वीप को अनिवार्य रूप से वास्तविक होना चाहिए। अन्यथा कोई दूसरा द्वीप जो वास्तव में अस्तित्ववान है, इस द्वीप से अधिक विशिष्ट होगा और यह द्वीप जिसे हमने सभी द्वीपों से विशिष्ट समझा है, तब उससे विशिष्ट नहीं हो सकेगा ।

यदि मैं पुनः कहूँ कि कोई इस तर्क के द्वारा मुझे यह प्रमाणित करना चाहे कि यह द्वीप वास्तव में है, तो मैं सोचूँगा कि वह मजाक कर रहा है, अथवा यदि मैं युक्ति को स्वीकार

कर लेता हूँ तो मैं नहीं समझ सकता कि ज्यादा मूर्ख कौन है इसे स्वीकार करने के कारण मैं अथवा वह जिसने किसी प्रकार की निश्चितता के साथ इस द्वीप के अस्तित्व को सिद्ध करने की कल्पना किया है। उसे सर्वप्रथम यह दिखाना होगा कि यह विशिष्ट द्वीप विशुद्ध व स्वीकार करने योग्य वास्तविक वस्तु के रूप में अस्तित्ववान है न कि असत्य या अनिश्चित वस्तु के केवल विचार रूप में ।

हम गौनीलो के तर्क को सन्त अन्सेल्म के ढंग से कह सकते हैं कि —

- 1 लॉस्ट आइसलैण्ड (Lost Island) एक ऐसा द्वीप है जिससे बड़े द्वीप की कल्पना नहीं की जा सकती है ।
- 2 एक द्वीप जिससे बड़े द्वीप की कल्पना नहीं की जा सकती है का अस्तित्व है ।
- 3 'लास्ट आइसलैण्ड' (Lost Island) का अस्तित्व है ।

गौनीलो की आलोचना का उत्तर देते हुए सन्त अन्सेल्म कहते हैं कि यह लास्ट आइसलैण्ड का तर्क ईश्वर के तर्क के समान नहीं है । अन्सेल्म के शब्दों में —

"I confidently say that if anyone discovers for me something existing either in fact or at least in thought, other than "than which a greater can not be conceived", and is able to apply the logic of my argument to it I shall find that "Lost

Island" for him and shall give it to him as something which he will never lose again "1

ईश्वर के प्रत्यय की विशिष्टता को महत्व देते हुए सन्त अन्सेल्म गौनीलो के आक्षेप का उत्तर देते हैं—यह दिखाने के लिए कि सत्तामूलक प्रमाण जो केवल इसी पर लागू होता है, इस तर्क के दूसरे रूप पर आधारित है, जिसका विस्तृत विवेचन आगे किया जायेगा। हम यह कह सकते हैं कि ईश्वर के प्रत्यय में वह तत्व जिसकी सब ढग से पूर्ण द्वीप के विचार में कमी है—वह अनिवार्य अस्तित्व है। एक द्वीप (अथवा कोई दूसरा भौतिक विषय) परिभाषा से आपातिक विश्व का एक भाग है। इसलिए बिना किसी विरोधाभास के उनकी न होने की कल्पना कर सकते हैं और इसलिए अन्सेल्म का तर्क उन पर लागू नहीं होता। यह केवल सब प्रकार से पूर्ण एक ऐसी काल्पनिक सत्ता पर लागू होता है जो परमपूर्णता से युक्त है और जिसके न होने की कल्पना नहीं की जा सकती है।

उपरोक्त आपत्ति के अतिरिक्त सन्त अन्सेल्म के तर्क पर कुछ अन्य आपत्तियाँ भी हैं। ईश्वर अनिवार्य रूप से अस्तित्ववान है, क्योंकि उसके न होने की कल्पना नहीं की सकती अथवा ईश्वर है क्योंकि ईश्वर वह है जिससे महान की कल्पना नहीं की जा सकती। ये सभी हमारे द्वारा दी गई ईश्वर की परिभाषाएँ हैं। ये परिभाषाएँ ईश्वर क्या है? की व्याख्या के लिए प्रयोग की गई हैं, ईश्वर का अस्तित्व है या नहीं, इसके लिए नहीं। बार्नेस (Baines) के अनुसार सन्त अन्सेल्म ने यह दिखाने का प्रयास नहीं किया है कि क्यों गौनीलो का द्वीप उसके (ईश्वर के) समान नहीं है।

1 'द गेनी फोर्ड आरगुमेन्ट' एडि० जॉन हिक एण्ड आर्थर मैकगिल पृ०-23

अब हम सन्त थॉमस अक्वाइनस जो सन्त अन्सेल्म के समकालीन हैं, की आलोचना का उल्लेख करते हैं। यद्यपि यह स्वीकृत है कि प्रत्येक व्यक्ति 'ईश्वर' शब्द का यह अर्थ समझता है कि—'वह जिससे महान का विचार न किया जा सके', फिर भी यह इसलिए उसका अनुसरण नहीं करता कि वह विचार करता है कि ईश्वर शब्द से जो सूचित होता है कि वह वास्तविक अस्तित्व है, अपितु केवल वह है जो मानसिक रूप से अस्तित्ववान है। न तो यह तर्क किया जा सकता है कि इसका वास्तविक अस्तित्व है और न ही यह कहा जा सकता है कि ऐसी किसी बात का अस्तित्व है जिससे महान, का विचार नहीं किया जा सकता और न ही ठीक ढग से यह कहा जा सकता है ईश्वर का अस्तित्व नहीं है, जो ऐसा मानते हैं—

"Yet granted that everyone understands that by this word "God" is signified something than which nothing greater can be thought, nevertheless, it does not therefore follow that he understands that what the word signifies exists actually, but only that it exists mentally. Nor can it be argued that it actually, exists unless it be admitted that there actually exists something than which nothing greater can be thought and this precisely is not admitted by those who hold that God does not exist."¹

अभी तक हमने सन्त अन्सेल्म के सत्तामूलक प्रमाण की आलोचनाओं पर विचार किया। अब डेकार्ट के सत्तामूलक प्रमाण

1 फ्राग ६ २, ११। थियोलाजिका ट्रासले० बाई द फादर्स ऑफ द इंगलिश डोमिनिकन प्राविन्स। रीप्रिन्टेड इन द आटोलाजिक १ आरगुमेन्ट द्वारा प्रकाशित एल्विन प्लान्टिंग पृष्ठ-29

अब हम सन्त थॉमस अक्वाइनस जो सन्त अन्सेल्म के समकालीन हैं, की आलोचना का उल्लेख करते हैं। यद्यपि यह स्वीकृत है कि प्रत्येक व्यक्ति 'ईश्वर' शब्द का यह अर्थ समझता है कि—'वह जिससे महान का विचार न किया जा सके', फिर भी यह इसलिए उसका अनुसरण नहीं करता कि वह विचार करता है कि ईश्वर शब्द से जो सूचित होता है कि वह वास्तविक अस्तित्व है, अपितु केवल वह है जो मानसिक रूप से अस्तित्ववान है। न तो यह तर्क किया जा सकता है कि इसका वास्तविक अस्तित्व है और न ही यह कहा जा सकता है कि ऐसी किसी सत्ता का अस्तित्व है जिससे महान, का विचार नहीं किया जा सकता और न ही ठीक ढंग से यह कहा जा सकता है ईश्वर का अस्तित्व नहीं है, जो ऐसा मानते हैं—

"Yet granted that everyone understands that by this word "God" is signified something than which nothing greater can be thought, nevertheless, it does not therefore follow that he understands that what the word signifies exists actually, but only that it exists mentally. Nor can it be argued that it actually exists unless it be admitted that there actually exists something than which nothing greater can be thought and this precisely is not admitted by those who hold that God does not exist."¹

अभी तक हमने सन्त अन्सेल्म के सत्तामूलक प्रमाण की आलोचनाओं पर विचार किया। अब डेकार्ट के सत्तामूलक प्रमाण

1 प्रायः द. २, ॥ थियोलॉजिका ट्रांसले० बाई द फादर्स ऑफ द इंगलिश डोमिनिकन प्राविन्स। प्रिन्टेड इन 'द आन्टोलॉजिक'। ग्रासगुगेन्ट' द्वारा प्रकाशित एल्विन प्लान्टिंग पृष्ठ-29

की कुछ प्रमुख आपत्तियों पर विचार करना उचित होगा। कैटेरस (Caterus) और पायरे गैसेन्डी (Pierre Gassendi) दोनों देकार्त के समकालीन थे। दोनों ने देकार्त के तर्क पर आपत्तियाँ उठाई हैं। कैटेरस कहता है कि यद्यपि यह मान्य है कि एक सर्वोच्च पूर्ण सत्ता अपने नाम से ही अस्तित्व को धारण करती है। यद्यपि यह अस्तित्व इसका अनुसरण नहीं करता कि वह किसी वस्तु विशेष की तरह वास्तविक ससार में अस्तित्ववान है, लेकिन कम से कम अस्तित्व की अवधारणा अवियोज्य (inseparably) रूप से सर्वोच्च सत्ता की अवधारणा से संयुक्त है। कैटेरस के अनुसार यद्यपि हमारे पास सर्वोच्च सत्ता का विशिष्ट ज्ञान है और अपेक्षित है कि एक परमपूर्ण सत्ता अपने सार (essence) की अवधारणा में ही अस्तित्व का धारण करती है, फिर भी यह इसका अनुसरण नहीं करता कि इसका कहीं वास्तविक अस्तित्व है और न ही यह कल्पना की जा सकती है कि वह सर्वोच्च सत्ता अस्तित्व में है।

सचमुच, देकार्त का तर्क प्रारम्भ में बड़ा महत्पूर्ण माना जाता था कि अस्तित्व एक गुण है। इस अनुमान को उसके समकालीन दार्शनिक पायरे गैसेन्डी द्वारा चुनौती मिली, जिसने घोषणा किया कि—“अस्तित्व न तो ईश्वर में न ही किसी अन्य वस्तु में पूर्णता का सूचक है, इसके अतिरिक्त यह वह है जिसकी अनुपस्थिति में कोई पूर्णता सम्भव नहीं है।”

(Existence is a perfection, neither in God nor in anything else it is rather that in the absence of which there is no perfection)¹ वह (पायरे गैसेन्डी) आगे कहता है—“This must

1 मेडिटेशन्स V ट्रांसले () हैडगे एण्ड रॉस (Haldane and Ross) दि फिलॉसॉफिकल वर्क्स ऑफ डेकार्त II P 186

be so if, indeed, that which does not has exists neither perfection nor imperfection, and That which exists and has various perfections, does not have its existence as a particular perfection and as one of the number of its perfections, but as that by means of which the thing itself equally with its perfections is in existence, and without which neither can it be said to possess perfections, nor can perfections be said to be possessed by it Hence, neither is existence held to exist in a thing in the way that way that perfection do, nor if the thing lacks existence is it said to be in perfect (or deprived of a perfection), so much as to be nothing¹

कैटेरस और पायरे गैसेण्डी के लिए देकार्त का उत्तर भी गौनीलो के प्रति सन्त अन्सेल्म के उत्तर की तरह सन्तोषजनक नहीं है।

इमैनुअल कांट

प्रत्ययसत्ता युक्ति की कान्ट द्वारा की गई आलोचना के दो स्तर या स्थितियाँ हैं। प्रथम स्थिति में कांट अन्तरिम रूप से यह स्वीकार करके चलता है कि अस्तित्व का प्रत्यय ईश्वर या पूर्णातिपूर्ण तत्त्व के प्रत्यय में अन्तर्निहित है और विश्लेषण के द्वारा प्रकट किया जा सकता है। यह उसी प्रकार से है जैसे तीन कोणों का होना त्रिभुज के प्रत्यय में अन्तर्निहित है। इन दृष्टान्तों में जब हम यह कहते हैं कि ईश्वर का अस्तित्व है या

¹ मेदिटेहान्स ट्रासले० हैडेन एण्ड रॉस (Holdane and Ross) दि फिलॉसॉफिकल वर्क्स ऑफ डेकार्ट ॥
पृष्ठ-186-186

त्रिभुज में तीन कोण हैं तो इन तर्क वाक्यों में उद्देश्य और विधेय में एक तरह का अनिवार्य सम्बन्ध है और तार्किक दृष्टि से यह सम्भव नहीं है कि आप उद्देश्य को तो मानें विधेय को न मानें। इसलिए यदि हम कहते हैं कि कोई वस्तु त्रिभुज है लेकिन उसके तीन कोण नहीं हैं तो यह आत्मविरोधी कथन होगा। उसी तरह यदि हम कहें कि एक वस्तु पूर्णातिपूर्ण तत्त्व है लेकिन उसमें अस्तित्व नहीं है तो यह भी आत्मविरोधी कथन होगा। लेकिन कान्ट का कहना था कि यह आत्मविरोध तभी उत्पन्न होता है जबकि उद्देश्य को मानकर विधेय को न माना जाय। यदि उद्देश्य और विधेय दोनों एक साथ अस्वीकार कर दिये जाय तो कोई आत्मविरोध नहीं पैदा होगा। त्रिभुज को मानकर तीन कोणों को न मानना आत्मविरोधी है लेकिन त्रिभुज और तीन कोण एक साथ अस्वीकार करना किसी आत्मविरोधी स्थिति को उत्पन्न नहीं करता। यही बात ईश्वर के प्रत्यय पर भी लागू होती है। यदि हम ईश्वर और पूर्णातिपूर्ण तत्त्व को मानें और फिर उसके अस्तित्व से इन्कार करें यह तार्किक दृष्टि से सम्भव नहीं है। लेकिन ईश्वर और उसके अस्तित्व को एक साथ अस्वीकार करने में कोई तार्किक दोष नहीं उत्पन्न होता। जिस तरह से हम बिना किसी आत्मविरोध के यह कह सकते हैं कि न त्रिभुज है और न उसके तीन कोण, उसी तरह समान रूप से हम यह भी कह सकते हैं कि न ईश्वर है और न उसका अस्तित्व। ईश्वर के विचार में चाहे अस्तित्व का विचार निहित हो लेकिन उससे ईश्वर का वास्तविक अस्तित्व सिद्ध नहीं होता। काट के शब्दों में —

"If, in an identical proposition, I reject the predicate while retaining the subject, contradiction results, and I therefore say that the former belongs necessarily to the latter. But if we reject subject and predicate alike, there is no contradiction, for nothing is then, left that can be contradicted. To posit a triangle, and yet to reject its three angles, is selfcontradictory, but there is no contradiction in rejecting the triangle together with its three angles. The same holds true of the concept of an absolutely necessary being. If its existence is rejected, we reject the thing itself with all its predicates, and no question of contradiction can there arise "1

प्रत्ययसत्ता युक्ति अथवा सत्तामूलक प्रमाण की अपनी आलोचना के और अधिक गहरे, दूसरे स्तर पर काट इस युक्ति में देकार्त की इस मूलभूत मान्यता को ही अस्वीकार कर देता है कि अस्तित्व का प्रत्यय ईश्वर के प्रत्यय में अन्तर्निहित है या उससे विश्लेषणात्मक ढंग से जुड़ा है। काट यह स्पष्ट रूप से कहता है कि 'अस्तित्व' कोई गुण या किसी प्रकार की पूर्णता नहीं है जो किसी वस्तु में उपस्थित या अनुपस्थित हो। अस्तित्व का विचार या प्रत्यय किसी वस्तु के प्रत्यय में कुछ जोड़ता नहीं है। जब हम किसी वस्तु पर एक-एक करके विभिन्न गुण आरोपित करते हैं तो उससे उस वस्तु के प्रत्यय में वृद्धि करते हैं, लेकिन जब हम यह कहते हैं कि वह वस्तु है या उसका अस्तित्व है तो उससे उस वस्तु के प्रत्यय में कोई विस्तार नहीं

¹ फाम 'द क्रिटिक ऑफ प्योर रीजन ट्रास नॉर्मन केम्प स्मिथ रीप्रिन्टेड इन द आन्टोलॉजिकल आरगुमेन्ट' द्वारा प्रकाशित एल्विन प्लस्टिग# ५०-५१

होता, बल्कि हमारे कथन का यह अर्थ होता है कि विभिन्न गुणों से युक्त जिस वस्तु का हमने प्रत्यय बनाया है उस प्रत्यय के अनुरूप वास्तविकता में भी वह वस्तु है। अर्थात् अस्तित्व के कथन में हम केवल अपने प्रत्यय के विषय में प्रयुक्त होने की बात करते हैं, स्वयं उस प्रत्यय में कोई परिवर्तन नहीं करते। इसीलिए काट के अनुसार अस्तित्व का कथन सदैव सश्लेषणात्मक होता है, विश्लेषणात्मक नहीं। अर्थात् कभी किसी वस्तु के प्रत्यय का विश्लेषण करके उसमें से उस वस्तु के अस्तित्व को नहीं निकाला जा सकता। जब हम ईश्वर या पूर्णातिपूर्ण तत्त्व का प्रत्यय बनाते हैं तो हम एक ऐसे तत्त्व की कल्पना करते हैं, जिसमें सर्वज्ञता, सर्वशक्तिमत्ता, आदि अनेक गुण या पूर्णताएँ हैं। लेकिन जब हम यह कहते हैं कि ईश्वर का अस्तित्व है तो इससे हम अपने ईश्वर की अपनी कल्पना में किसी गुण या पूर्णता का योग नहीं करते, बल्कि यह कहते हैं कि जिन तमाम गुणों या पूर्णताओं से युक्त हमने ईश्वर की कल्पना की है वह मात्र कल्पना नहीं, वास्तविकता भी है। अतः मात्र प्रत्यय के विश्लेषण से ईश्वर की सत्ता सिद्ध नहीं की जा सकती। काट के शब्दों में—

"Otherwise, it would not be exactly the same thing that exists, but something more that we had thought in the concept, and we could not, therefore, say that the exact object of my concept exists. If we think in a thing every feature of reality except one, the missing reality is not added by my saying that this defective thing exists. On the contrary, it exists with the same defect with which I have thought it, since otherwise what exists would be something

different from what I thought. When, therefore, I think a being as the supreme reality, without any defect, the question still remains whether it exists or not ¹"

दार्शनिक जी० ई० मूर के अनुसार भी 'अस्तित्व' शब्द का तार्किक दृष्टि से इन शब्दों से भिन्न कार्य है जो गुणों को दर्शाते हैं, जैसे कि लाल, हरा, तीन भुजाओं का होना, सर्वशक्तिमान आदि। उदाहरण के लिए "गुराना शेरों का गुण है" और यह कहना कि 'पालतू शेर गुराते हैं'—पालतू शेरों का एक वर्णन करना है, लेकिन यह कहना कि "पालतू शेरों का अस्तित्व है"—पालतू शेरों का कोई वर्णन करना नहीं है, बल्कि यह कहना है कि पालतू शेर है। अपनी बात की पुष्टि के लिए मूर महोदय यह दृष्टांत देते हैं कि यह वाक्य "कुछ पालतू शेर गुराते नहीं हैं" अर्थपूर्ण है, जबकि वाक्य "कुछ पालतू शेरों का अस्तित्व नहीं है," का कोई स्पष्ट अर्थ नहीं है। इसी से साफ जाहिर है कि "अस्तित्व" शब्द को गुण के द्योतक शब्दों के समान नहीं प्रयुक्त किया जा सकता। प्रत्ययसत्ता युक्ति की मूलभूत त्रुटि यही है कि यह अस्तित्व के कथन को एक गुण का आरोपण समझ बैठता है, जबकि ईश्वर के अस्तित्व की बात कहने में हमारा आशय केवल यह होता है कि ईश्वर के प्रत्यय का वास्तविकता में उदाहरण उपस्थित है। अस्तित्व शब्द के संयोग के द्वारा हम शुद्ध प्रत्ययों के संसार से सीधे बाहर निकल जाते हैं, और इसीलिए ईश्वर के अस्तित्व से इन्कार करने पर कोई आत्मविरोध नहीं उत्पन्न हो सकता। मूर ने 'अस्तित्व' सम्बन्धी अपने विचारों

1 इमैयुअल कार्ट क्रिटिक ऑफ प्योर रीजन नॉर्मन केम्प स्मिथ रीप्रिन्टेड इन द एक्जिस्टेंस ऑफ गॉड एडि० जॉन हिक पृष्ठ-45

को अपनी पुस्तक 'इज एक्जिस्टेन्स ए प्रेडिकेट' में इस प्रकार व्यक्त किया है—

"I think this can be made clear by comparing the expressions "Some tame tigers don't growl" and "Some tame tigers don't exist" The former, whether true or false has a perfectly clear meaning—a meaning just as clear as that of "Some tame tigers do growl" and it is perfectly clear that both propositions might be true together But with "Some tame tigers don't exist" the case is different "Some tame tigers exist" has a perfectly clear meaning it just means "There are some tame tigers" But the meaning of "some tame tigers don't exist" if any is certainly not equally clear It is another queer and puzzling expression Has it any meaning at all? and if so, what meaning? If it has any, it would appear that it must mean that same as " There are some tame tigers which don't exist" But has this any meaning? And if so, what? Is it possible that there should be any tame tigers, which don't exist? I think the answer is that, if in the sentence " Some tame tigers don't exist" You are using " exist" with the same meaning as in "Some tame tigers exist", then the former sentence as a whole has no meaning at all—it is pure nonsense " ¹

बीरावी शताब्दी में काट की ही बात को अधिक स्पष्ट ढंग से कहने का एक प्रयत्न बर्ट्रैंड रसेल द्वारा किया गया है जिसे

1 जी०ई० मूर 'इज एक्जिस्टेन्स ए प्रेडिकेट' 'द आन्टोलॉजिकल-आर्गुमेन्ट' द्वारा प्रकाशित ऐल्विन प्लान्टिंग पृष्ठ 75-76

उन्होंने अपने 'वर्णन सिद्धान्त'¹ में स्पष्ट किया है। रसेल ने यह दिखाने की चेष्टा की है कि यद्यपि हम 'अस्तित्व' शब्द को व्याकरण की दृष्टि से एक विधेय के रूप में प्रयुक्त करते हैं लेकिन तार्किक दृष्टि से किसी वाक्य में इस शब्द का नितान्त भिन्न कार्य है। "कुत्ता अस्तित्ववान है" और 'कुत्ता मासाहारी है' इन दोनों वाक्यों का व्याकरणीय रूप समान है और इसीलिए हम समझ लेते हैं कि जिस तरह दूसरे वाक्य में "मासाहारी" कुत्ते के गुण का द्योतक है, उसी प्रकार पहले वाक्य में भी 'अस्तित्ववान' उनके गुण का विवरण करता है। लेकिन यह मात्र भ्रम है। रसेल के अनुसार 'कुत्ता अस्तित्ववान है' या कुत्ते का अस्तित्व है' का सही अर्थ—'ऐसे 'म' है, जिनके बारे में यह कहना कि 'म' कुत्ते में है सत्य है।' अस्तित्ववाचक वाक्यों के इस विश्लेषण या अनुवाद से यह स्पष्ट हो जाता है कि यह कहना कि 'कुत्ते का अस्तित्व है' कुत्ते पर कोई गुण आरोपित नहीं करता है बल्कि यह कहना है कि ऐसी वस्तुएँ रासार में हैं जिनके लिए 'कुत्ता' शब्द में निहित विवरण लागू होते हैं। इसी तरह से 'परियो' का अस्तित्व नहीं है।' का अर्थ है कि ऐसे कोई म नहीं हैं जिनके बारे में यह कहना कि म परी है सत्य है। इसके विपरीत यदि हम उपर्युक्त वाक्य का यह अर्थ लगाए कि "परी" नामक वस्तुओं के पास अस्तित्व होने का गुण नहीं है तो हम इस गम्भीर समस्या में पड़ जाते हैं कि फिर आखिर इन 'परी' नामक वस्तुओं की रात्तात्मक स्थिति क्या है, क्योंकि एक अर्थ में वे कुछ हैं क्योंकि हम उनके बारे में कुछ कह रहे हैं, लेकिन दूसरी ओर हम उनके अस्तित्व से इन्कार भी कर रहे हैं। रसेल द्वारा दिये गये विश्लेषण से इस समस्या का समाधान हो जाता है। उसके

1 वर्णन सिद्धान्त का यह रूप बर्टेन्ड रसेल के हिस्ट्री ऑफ बेस्टर्न फिलॉसफी (लंदन, जार्ज एलेन एण्ड अनविन लिमि० 1946) पृष्ठ 59-60 से लिया गया है।

अनुसार 'कुत्ते का अस्तित्व है' और 'परियो' का अस्तित्व नहीं है' इन वाक्यों में हम 'कुत्ता' या 'परी' नामक वस्तुओं के बारे में कुछ नहीं कह रहे हैं बल्कि कुत्ता और 'परी' नामक प्रत्ययों की चर्चा कर रहे हैं और यह कह रहे हैं कि प्रथम प्रत्यय के विषय में दृष्टांत है, लेकिन दूसरे प्रत्यय के नहीं हैं।

"ए माडर्न इंट्रोडक्शन टु फिलॉसफी' में पॉल एडवर्ड्स (Paul Edwards) द्वारा 'अस्तित्व' के विश्लेषण सम्बन्धी विचार को इस प्रकार व्यक्त किया गया है—

"Suppose I am an explorer and claim to have discovered a new species of animal which I call "gangle", I have been asked to explain what I mean by calling an animal a "gangle" and I have given this answer "By a gangle I mean a mammal with eleven noses, seven blue eyes, bristly hair, sharp teeth and wheels in the place of feet" Let us now contrast two supplementary remarks I might make The first time I add, "furthermore gangle has three long tails" The second time I add "furthermore, let me insist that gangles exist" It is evident that these are two radically different additions In the first case I was adding to the definition of "gangle", I was enlarging the concept, I was mentioning a further property which a thing must possess before I would call it a "gangle" The second time I was doing something quite different I was not enlarging the concept of gangle I was saying that there is something to which the concept applies, that the combination of Characteristics or qualities previously mentioned belong to something ¹"

¹ इंट्रोडक्शन बाइ पॉल एडवर्ड्स इन द बुक "ए माडर्न इंट्रोडक्शन टु फिलॉसफी' द्वारा प्रकाशित पॉल एडवर्ड्स पृष्ठ-375

द्वितीय रूप

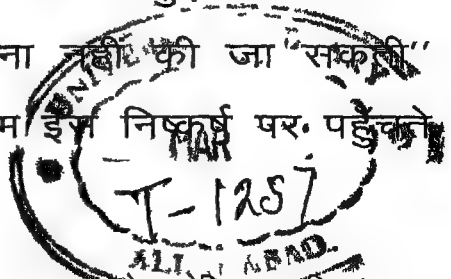
सत्तामूलक प्रमाण के दूसरे रूप में दार्शनिक लोग ईश्वर के अस्तित्व को 'अनिवार्य अस्तित्व' के विचार की अवधारणा के आधार पर स्थापित करने का प्रयास करते हैं। ईश्वर केवल अस्तित्ववान नहीं है, अपितु वह अनिवार्यतः अस्तित्ववान है। उसका अस्तित्व अनिवार्य है। यह महान प्रयास सर्वप्रथम सन्त अन्सेल्म द्वारा किया गया। वह ईश्वर के अनिवार्य अस्तित्व को इस प्रकार से स्थापित करने का प्रयास करते हैं—

सर्वप्रथम सन्त अन्सेल्म ईश्वर को इस प्रकार परिभाषित करते हैं "वह जिससे महत्तर की कल्पना न की जा सके।" और ईश्वर की इस परिभाषा से वह यह निष्कर्ष निकालते हैं कि ईश्वर अनिवार्य रूप से अस्तित्ववान है। उसका अस्तित्व अनिवार्य है। सन्त अन्सेल्म के अनुसार हम एक ऐसी सत्ता की कल्पना कर सकते हैं जिसके अस्तित्व की कल्पना नहीं की जा सकती। और हम एक ऐसी सत्ता की भी कल्पना कर सकते हैं जिसके अनास्तित्व की कल्पना की जा सकती है। निश्चित रूप से एक वस्तु जिसके अस्तित्व की कल्पना नहीं की जा सकती, उस वस्तु से अधिक महान् है जिसके अस्तित्व की कल्पना की जा सकती है। और सन्त अन्सेल्म ने ईश्वर को परिभाषित किया है कि 'वह जिससे महान् की कल्पना न की जा सके'। इसलिए ईश्वर वह है जिसके अस्तित्व की कल्पना नहीं की जा सकती। अन्यथा इससे एक आत्मव्याघात पैदा हो जायेगा। यदि ईश्वर, जिससे महत्तर की कल्पना नहीं की जा सकती, के अस्तित्व की कल्पना की सकती है तो यह ईश्वर वह ईश्वर नहीं होगा

जिससे महत्तर की कल्पना नहीं की जा सकती। (क्योंकि एक वस्तु जिसके अनस्तित्व की कल्पना नहीं की जा सकती उस वस्तु से महत्तर है जिसके अस्तित्व की कल्पना की जा सकती है)। चूँकि अस्तित्व रहित ईश्वर की कल्पना व्याघाती (Contradiction) है। इसलिए ईश्वर अनिवार्यतः अस्तित्ववान है। उसका अस्तित्व अनिवार्य है। सन्त अन्सेल्म अपने दी आन्टोलॉजिकल आरगुमेन्ट' में अपना विचार इस प्रकार व्यक्त करते हैं —

"And it assuredly exists so truly, that it cannot be conceived not to exist. For it is possible to conceive of a being which cannot be conceived not to exist, and this is greater than one which can be conceived not to exist. Hence, if that than which nothing greater can be conceived, can be conceived not to exist, it is not that, than which nothing greater can be conceived. But this is an irreconcilable contradiction. There is then, so truly a being than which nothing greater can be conceived to exist, that it cannot even be conceived not to exist, and this thou art, O lord, our God " ¹

बीसवीं शताब्दी के एक और विचारक नॉर्मन मॉल्काम (1911) ने अन्सेल्म के तर्क को विस्तारित करते हुए बतलाया कि "ईश्वर वह है जिससे महान् की कल्पना नहीं की जा सकती" और ईश्वर की इसी परिभाषा से मॉल्काम इस निष्कर्ष पर पहुँचते



¹ सन्त अन्सेल्मस आन्टोलॉजिकल आरगुमेन्ट द आन्टोलॉजिकल आरगुमेन्ट ऐल्विन प्लास्टिंग' द्वारा प्रकाशित, पृष्ठ-5

है कि ईश्वर आवश्यक रूप से अस्तित्ववान है, उसका अस्तित्व आवश्यक है।

मॉल्काम (Malcolm) अपने तर्क में इस विचार का सहयोग नहीं लेते कि अस्तित्व एक गुण है। लेकिन उनके अनुसार "अनिवार्य अस्तित्व" निश्चित रूप से एक पूर्णता है और उसे गुण कहा जा सकता है। मॉल्काम 'अनस्तित्व की तार्किक असम्भाव्यता' (the logical impossibility of Non-existence) को पूर्णता के रूप में स्थापित करने का प्रयास करता है। यहाँ अस्तित्व के दो रूप हैं—

(1) अनिवार्य (Necessary) और

(2) आकस्मिक (Contingent)

अनिवार्य अस्तित्व एक पूर्णता है। इसे और स्पष्ट करने के लिए मॉल्काम सन्त अन्सेल्म से सहमत हैं कि ईश्वर वह है जिससे महान् की कल्पना नहीं की जा सकती। ईश्वर के अनिवार्य अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए सन्त अन्सेल्म इस वाक्य का प्रयोग करते हैं—

"A thing which can not be conceived as not existing is greater than a thing which can be conceived as not existing "

अर्थात् एक वस्तु जिसके अनस्तित्व की कल्पना नहीं की जा सकती है, उस वस्तु से अधिक महान है जिसके अनस्तित्व की कल्पना की जा सकती है। लेकिन मॉल्काम ने इस विचार को नये ढंग से व्यक्त किया है—

"A thing which exists necessarily is greater than a thing which does not exist necessarily or exists contingently" अर्थात् एक वस्तु जो अनिवार्य रूप से अस्तित्ववान है उस वस्तु से अधिक महान् है जो अनिवार्य रूप से अस्तित्ववान नहीं है अथवा आकस्मिक रूप से अस्तित्ववान है। ईश्वर वह है जिससे अधिक महान की कल्पना नहीं की जा सकती इसलिए ईश्वर को अनिवार्यतः अस्तित्ववान होना चाहिए। ईश्वर अनिवार्यतः अस्तित्ववान है, अन्यथा ईश्वर वह नहीं होगा जिससे किसी महान् की कल्पना नहीं की जा सकती (क्योंकि जो वस्तु अनिवार्यतः अस्तित्ववान है, वह उस वस्तु से अधिक महान है जो अनिवार्यतः अस्तित्ववान नहीं है अथवा आकस्मिक रूप से अस्तित्ववान है)। इस प्रकार ईश्वर का अनिवार्य अस्तित्व अनिवार्यतः उसकी परिभाषा से निगमित होता है कि ईश्वर वह है जिससे महान् की कल्पना नहीं की जा सकती। अतः मॉल्काम के अनुसार हमें यह कहना चाहिए कि ईश्वर अनिवार्यतः अस्तित्ववान है अथवा केवल यह कहने के बजाय कि ईश्वर का अस्तित्व है यह कहना चाहिए कि ईश्वर का अस्तित्व अनिवार्य है।

मॉल्काम के शब्दों में —

"It may be helpful to express ourselves in the following way to say, not that omnipotence is a property of God, but rather that *necessary omnipotence is* and to say not that omniscience is a property of God, but rather that *necessary omniscience is*-----Necessary existence is a property of God in the same sense that necessary omnipotence and necessary omniscience are his properties And we are not to think that "God necessarily exists" means that it follows necessarily from something that God exists contingently The

a priori proposition "God necessarily exists" entails the proposition "God exists" if and only if the latter also is understood as an a priori Proposition in which case the two propositions are equivalent "¹

मोल्काम आगे तर्क करता है कि यदि ईश्वर का अस्तित्व नहीं है तो उसका अस्तित्व तार्किक रूप से असम्भव है क्योंकि ईश्वर उस सन्दर्भ में न तो है और न कभी अस्तित्व में होगा। यह ईश्वर के इस विचार से निगमित होता है कि वह पूर्णतः स्वतन्त्र है। सभी वस्तुएँ जो अस्तित्व में हैं, वे अन्य वस्तुओं पर आश्रित हैं, जो उनके अस्तित्व में आने और हमेशा अस्तित्ववान रहने में मदद करती हैं। बहुत सी वस्तुएँ अपने अस्तित्व के लिए दूसरी वस्तुओं अथवा घटनाओं पर आश्रित रहती हैं। जैसे—मेरी घड़ी एक घड़ीसाज या इन्जीनियर द्वारा बनी हुई है। इसका अस्तित्व में आना कुछ निश्चित रचनाकारों के कार्यों पर आधारित है। इसका अतत् अस्तित्व (continued existence) बहुत सी वस्तुओं पर आधारित है जैसे पानी में गिरने से खराब न होना, जमीन पर गिरने पर कोई गड़बड़ी न आना आदि। प्रत्येक वस्तु जो अस्तित्व में है, उसका अस्तित्व में आना और लगातार अस्तित्व में बने रहना दोनों अन्य वस्तुओं पर आधारित हैं। जबकि ईश्वर स्वतन्त्र सत्ता है, और इसीलिए यदि ईश्वर का अस्तित्व नहीं है तो वह न तो अस्तित्व में है और न ही कभी अस्तित्ववान होगा। लेकिन, यदि ईश्वर का अस्तित्व है तो उसका अस्तित्व तार्किक रूप से अनिवार्य है क्योंकि ईश्वर न तो कभी

¹ मॉल्गाम्स असेलास आन्टोलॉजिकल आरगुमेन्ट फिलॉसॉफिकल रिव्यू LXIX, सी-प्रिन्टेड इन 'द आन्टोलॉजिकल आरगुमेन्ट' द्वारा प्रकाशित ऐन्विन प्लान्निंग पृष्ठ-146-147

अस्तित्व से रहित रहा है और न कभी होगा। ईश्वर को कोई भी वस्तु अस्तित्ववान होने से रोक नहीं सकती। वह असीमित है चूँकि ईश्वर स्वतन्त्र है इसलिए वह असीमित है। सभी आश्रित वस्तुएँ उन वस्तुओं द्वारा सीमित हैं जिन पर वे आश्रित हैं। लेकिन ईश्वर स्वतन्त्र है। इसीलिए ईश्वर असीमित है, और इसीलिए ईश्वर न तो अस्तित्वरहित है और न कभी अस्तित्वरहित होगा। इस प्रकार या तो ईश्वर का अस्तित्व तार्किक रूप से असम्भव है अथवा यह तार्किक रूप से अनिवार्य है। ईश्वर का अस्तित्व तार्किक रूप से असम्भव तभी होगा जब ईश्वर का विचार आत्मव्याघाती हो। लेकिन चूँकि ईश्वर का विचार आत्मव्याघाती नहीं है, इसलिए ईश्वर का अस्तित्व तार्किक रूप से अनिवार्य है। मॉल्काम के शब्दों में —

"Let me summarise the proof If God, a being a greater than which cannot be conceived, does not exist then He cannot come into existence For if He did He would either have been caused to come into existence or have happened to come into existence and in either case He would be a limited being, which by our conception of Him He is not Since he cannot come into existence, if He does not exist His existence is impossible, If He does exist He cannot have come into existence (for the reasons given), nor can he cease to exist, for nothing could cause Him to cease to exist nor could it just happen that He ceased to exist So if God exists His existence is necessary Thus God's existence is either impossible or necessary It can be the former only if the concept of such a being is self-contradictory or in some way logically absurd Assuming that this is not so, it follows that He necessarily exist ¹"

¹ पूर्वोक्त-पृष्ठ-146

आलोचना

सत्तामूलक प्रमाण को पुनर्व्यवस्थित करने की मॉल्काम के प्रयास की ऐल्विन प्लान्टिंग (Alvin Planting) द्वारा तीव्र आलोचना की गई है। प्लान्टिंग का विचार है कि “यह सत्य है कि ईश्वर न अस्तित्व में है और न कभी अस्तित्व में होगा,” इससे हम यह निष्कर्ष नहीं निकाल सकते कि “यदि ईश्वर अस्तित्ववान नहीं है तो उसका अस्तित्व तार्किक रूप से असम्भव है”, अथवा “यह अनिवार्यतः सत्य है कि ईश्वर का अस्तित्व नहीं है” (जिसे मॉल्काम ने भूलवश स्वीकार कर लिया है)। इससे जो निगमित होता है वह यह है कि “ईश्वर कभी अस्तित्ववान नहीं होगा।” पुनः मॉल्काम द्वारा यह निष्कर्ष निकालने में एक भूल है कि—“यह अनिवार्यतः सत्य है कि ईश्वर का अस्तित्व नहीं है” अथवा “ईश्वर का अस्तित्व तार्किक अनिवार्यता है। इस कथन से निगमित होता है कि यह अनिवार्यतः सत्य है कि ईश्वर न तो कभी अस्तित्व में था और न कभी होगा एवं न कभी अस्तित्व रहित था और न कभी होगा।” इससे जो निगमित होता है वह यह है कि “ईश्वर हमेशा अस्तित्व में था और हमेशा रहेगा।”

चूँकि ‘ईश्वर अस्तित्ववान है’ से यह निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता कि ‘ईश्वर अनिवार्यतः अस्तित्ववान है’ और ‘ईश्वर अस्तित्ववान नहीं है’ से यह निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता कि ‘ईश्वर का अस्तित्व तार्किक रूप से असम्भव है’ इसलिए हम यह नहीं कह सकते कि “या तो ईश्वर का अस्तित्व तार्किक रूप से सम्भव है अथवा असम्भव है और चूँकि ईश्वर का अस्तित्व तार्किक रूप से असम्भव नहीं है अथवा ईश्वर की

अवधारणा आत्मव्याघाती नहीं है, इसलिए ईश्वर अनिवार्यतः अस्तित्ववान है।'

जॉनहिक ने अपनी पुस्तक 'Arguments for the Existence of God' में कहते हैं कि मॉल्काम का तर्क ईश्वर के अस्तित्व की तार्किक अनिवार्यता अथवा तार्किक असम्भावना की परिस्थितियों की उपेक्षा करता है। दोनों केवल सापेक्षिक (Hypothetical) अनिवार्यताएँ हैं। यद्यपि यह सत्य है कि यदि ईश्वर अस्तित्ववान है तो उसके लिए यह तार्किक रूप से असम्भव है कि उसका अस्तित्व न हो और यदि वह अस्तित्ववान नहीं है तो उसका अस्तित्व में होना तार्किक रूप से असम्भव है। लेकिन हम इससे यह निष्कर्ष नहीं निकाल सकते कि ईश्वर का अस्तित्व तार्किक रूप से अनिवार्य है। यदि ईश्वर अस्तित्ववान है तो यह तार्किक रूप से असम्भव है कि ईश्वर अनिवार्यतः अस्तित्ववान नहीं है। लेकिन ईश्वर का न होना तार्किक रूप से असम्भव है।

प्रो० पॉल हेन्ले (Paul Henle) सत्तामूलक प्रमाण के दूसरे प्रकार के आधार को अस्वीकार करते हैं कि—अस्तित्व दो प्रकार का होता है कि—(1) अनिवार्य और (2) आकस्मिक। प्रो० पॉल हेन्ले का कथन है कि जब हम ईश्वर के अनिवार्य अस्तित्व की बात करते हैं तो यहाँ हम सामान्यतः ईश्वर के अस्तित्व की ही विवेचना करते हैं। इसका अर्थ यह नहीं है कि यहाँ दो प्रकार का अस्तित्व है—अनिवार्य और आकस्मिक। उनका कथन है—

"This adjectival use of "necessary" is of course common as when one says "Tom" would be a good scholar if he had the necessary patience" In this case However the

term is relative and one can properly ask for what it is necessary. The necessary patience is simply the patience which is required if one is to be a scholar. It is not that there are two sorts of patience, ordinary patience and necessary patience, and however, patient Tom may be in the ordinary sense, however steadfast, pertinacious and unswerving in the pursuit of a goal, he can never become a scholar because he lacks this special virtue of necessary patience."¹

जैसा कि उपरोक्त परिच्छेद में जब हम अनिवार्य धैर्य (necessary patience) शब्द का प्रयोग करते हैं तो तात्पर्य यह है कि एक अच्छे विद्यार्थी के लिए धैर्य (patience) आवश्यक या अनिवार्य है। इसी प्रकार जब हम "अनिवार्य अस्तित्व" की बात करते हैं तो इसका तात्पर्य यह है कि ईश्वर के होने के लिए अस्तित्व आवश्यक या अनिवार्य¹ है।

वास्तव में अस्तित्व के दो प्रकारों की बात केवल उपस्थित वस्तुओं के विषय में ही लागू किया जा सकता है जिन वस्तुओं का अस्तित्व केवल प्रश्न परक या विचार परक ही है उन पर इन प्रकारों की बात लागू नहीं होती। इस प्रकार हम देखते हैं कि ईश्वर के अस्तित्व को सन्तामूलक प्रमाण के न तो प्रथम रूप से और न ही द्वितीय रूप से प्रमाणित कर सकते हैं। वास्तव में यह स्पष्ट है कि हम किसी भी वस्तु का अस्तित्व केवल उसके विचार के आधार पर प्रमाणित नहीं कर सकते।

¹ कैन गॉडस एक्जिस्टेंस बी डिस्पूब्ड ? बाइ जे0 एन0 फिन्डले रीप्रिन्टेड इन द आन्टोलॉजिकल अरग्यूमेंट्स द्वारा प्रकाशित एल्विन प्लान्टिंग पृष्ठ 120

जे० एन० फिन्डले (J.N Findlay 1903)

सत्ता मूलक प्रमाण दार्शनिकों द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए प्रयोग किया गया है लेकिन बीसवीं शदी के एक महान दार्शनिक जे०एन० फिन्डले इसी प्रमाण के आधार पर एक तर्क प्रस्तुत करते हैं जिसके द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित न करके उसके अनस्तित्व को प्रमाणित करते हैं। सन्त अन्सेल्म ईश्वर के विचार के आधार पर उसके अस्तित्व का दावा करते हैं। लेकिन फिन्डले सन्त अन्सेल्म के विपरीत, अपने अन्दर उसी (ईश्वर के) विचार के आधार पर ईश्वर के अनस्तित्व को सिद्ध करने का दावा करते हैं। फिन्डले का सत्तामूलक प्रमाण सन्त अन्सेल्म की तरह एक प्रक्रिया को स्वीकार करता है जिसके द्वारा ईश्वर के अनस्तित्व को सिद्ध करता है। फिन्डले का कथन है—

"It was indeed an ill day for Anselm when he hit upon his famous proof For on that day he not only laid bare something that is of the essence of an adequate religious object, but also something that entails its necessary non existence "

अब यह विचारणीय है कि फिन्डले किस प्रकार इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि सन्त अन्सेल्म के सत्तामूलक प्रमाण की प्रक्रिया द्वारा ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध नहीं किया जा सकता। फिन्डले दो आधारों के द्वारा इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि ईश्वर का अस्तित्व नहीं है। प्रथम आधार के रूप में फिन्डले के कुछ

उद्धरणों का उल्लेख किया जा सकता है—फिन्डले ईश्वर को इस रूप में स्वीकार करता है—

"Adequate object of religious *attitudes*¹" as St Anselm had taken By religious attitude, he means that in which we tended to abase ourselves before some object, to defer to it wholly, to devote ourselves to it with unquestioning enthusiasms, to bend the knee before it, whether literally or *metaphorically*² "religious attitudes presume *superiority* in their objects, and such superiority, moreover, as reduces us, who feel the attitudes, to comparative nothingness"³

"Such a attitude can only be fitting where the object revered *exceeds*" us very vastly whether in power or wisdom or in other valued qualities⁴ "And hence we are led irresistibly to demand that our religious object should have an unsurpassable supremacy along all avenues that it should tower infinitely above all other objects"⁵

इस प्रकार फिन्डले अपने तर्क के प्रथम आधार के रूप में अनुमान करते हैं कि ईश्वर असीमित है, वह ऐसी वस्तु नहीं हो सकता जो केवल अस्तित्व में है और न ही वह ऐसी वस्तु है जिस पर अन्य वस्तुएं आश्रित हैं। इसलिए वह अनिवार्यतः अस्तित्ववान है।

¹ कैन गॉड्स एविजरटेन्स बी डिस्पूड ? बाइ जे0 एन0 फिन्डले रीप्रिन्टेड इन, द आन्टोलॉजिकल अरग्यूमेंट द्वारा प्रकाशित एल्बिन प्लॉटिंग पृष्ठ-120

² पूर्वावृत्ति पृष्ठ-113

³ पूर्वावृत्ति पृष्ठ-115

⁴ पूर्वावृत्ति पृष्ठ-119

⁵ पूर्वावृत्ति, पृष्ठ-119

जैसा कि सन्त अन्सेल्म मानते हैं उसके कल्पना किसी भी रूप में दूर नहीं की जा सकती। उसका अनस्तित्व अकल्पनीय है। वह एक ऐसी सत्ता है जो सब तरह से ग्रहणीय (incapable) है। अन्य वस्तुओं को भी अनिवार्यतः उस पर आश्रित होना चाहिए।

अपने दूसरे आधार के रूप में फिन्डले आधुनिक विचार धारा को अस्वीकार करता है जिसके अनुसार 'अनिवार्य' की अवधारणा केवल कथनों या प्रतिज्ञारितियों (Propositions) पर लागू होती है, अस्तित्व पर नहीं। अस्तित्व की व्याख्या अनिवार्य के रूप में नहीं की जा सकती जबकि प्रतिज्ञारितियों की व्याख्या इस रूप में की जा सकती है। दूसरे शब्दों में अनिवार्य अस्तित्व का गुण नहीं है अपितु प्रतिज्ञारितियों या कथनों का है क्योंकि—

"Necessity in propositions merely reflects our use of words, the arbitrary conventions of our *language*"¹

फिन्डले उपरोक्त दोनों विचारों के द्वारा यह सिद्ध करते हैं कि ईश्वर का अस्तित्व नहीं है यदि ईश्वर का अनस्तित्व अकल्पनीय है, वह अनिवार्यतः अस्तित्ववान् है और वह सब प्रकार से ग्रहणीय है। लेकिन उसी समय वह यह भी कहते हैं कि पूर्व अनिवार्यता अस्तित्व का गुण न होकर प्रतिज्ञारितियों (propositions) का गुण है। लेकिन कोई भी अस्तित्ववाची कथन अनिवार्य अथवा विश्लेषणात्मक नहीं हो सकता। इसलिए इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि ईश्वर का अस्तित्व नहीं है। जैसा कि—

¹ पूर्वोक्त पृष्ठ-119

"For if God is to satisfy, religious claims and needs He must be a being in every way inescapable One whose existence, and whose possession of certain excellence we cannot possibly conceive away And the views in question really make it self evidently absurd (if they don't make it ungrammatical) of speak of such Being and attribute existence to Him¹"

आलोचना

फिन्डले के उपरोक्त सत्तामूलक अप्रमाण (ontological disproof) की आलोचना दो आधारों पर की जा सकती है —

- 1 ऐसा कोई अस्तित्ववाची अनिवार्य कथन नहीं हो सकता जो हमारे साधारण कथनों के साथ सत्य हो, लेकिन यह आवश्यक नहीं है कि यह सिद्धान्त ईश्वर सम्बन्धी कथनों पर भी समान रूप से लागू हो। जी०डी० ह्यूज (G D Hughes) का विचार है कि—" that all existential propositions as contingent is properly understood, a theory about empirical propositions, and it does not in the slightest follow from the view that all empirical existential propositions are contingent that there may not be some other class or propositions which are not to be given such an *analysis* ²"

1 पूर्ववत् पृष्ठ-19

2 जी०डी० ह्यूज इ। हिज शेयर आन 'कैन गॉडस एक्जिस्टेन्स बी डिस्पूड इन्क्ल्यूडेड इन ए० फल्यू एण्ड ए०शरी० मेटन्टायर (प्रकाशित) न्यू एस्से आदि पृष्ठ 60 री प्रिंटेस इन द लाजिकल आफ रीलिजियस विलीफ बार्ड कै०ए०१० तिवारी पृष्ठ 66

ईश्वर के अस्तित्व की अनिवार्यता उस प्रकार नहीं है जिस प्रकार ईश्वर के सम्बन्ध में कथनों की अनिवार्यता। फिन्डले का सम्पूर्ण अप्रमाण दो प्रकार की सदिग्धताओं पर आधारित है। ए०सी०ए० रेनर (A C A Rainer) का कथन है कि—

"The necessity of God's existence is not the same as the necessary of a logical implication ----- it is a property ascribed to God, not a property of our assertions about God To maintain that the ascription of such a property is logically absurd is to confuse the necessity of God's being with the necessity of our thinking about it¹" और हचिंग्स (Hutchings) का कथन है कि—

"He (Findlay) takes for granted an unfortunate and untypical assimilation of this necessity (the necessity of God) to the necessity of propositions about it²

लेकिन इस प्रकार की आलोचनाओं का असानी से खण्डन किया जा सकता है ह्यूज (Hughes) का कथन है कि ईश्वर के कथन अस्तित्ववाचक एवं अनिवार्य दोनों प्रकार के हो सकते हैं लेकिन वे (कथन) ऐसा कैसे हो सकते हैं इसकी व्याख्या वे नहीं करते। मॉलकाम का यह विचार कि धार्मिक व्यवस्था के अन्तर्गत ईश्वर की अनिवार्यता है यह विश्वास भी इस बात का प्रमाण नहीं है कि ईश्वर अस्तित्ववाची एवं अनिवार्य है उनके

¹ ए०सी०ए० रेनर (A C A Rainer) इस हिज शोर आन कैन गाडस एक्जिस्टेन्स बी डिस्पूड इन ए० फलू एण्ड ए०सी० गेटेन्टायर (A C mententire) सम्पादित पृष्ठ 68

² पी०ई० हचिंग्स (P E Hutchings) 'नेशंसरी बीइंग एण्ड सग टाइप्स आफ टैन्टोलोजी (Tantoloty)' इन फिलोसफी जैयुअरी 1964 पृष्ठ -9

अतार्किक एवं मूर्खतापूर्ण तथ्य धार्मिक व्यवस्था में विद्यमान नहीं हो सकता है ईश्वर की अवधारणा की विशिष्टता के आधार पर ईश्वर सम्बन्धी कथन अस्तित्वपूर्ण और अनिवार्य दोनों मान्य हो लेकिन यदि ऐसा है तो वास्तव में यह आस्था की शरण लेना है।

2. विश्वमूलक या सृष्टिमूलक प्रमाण (Cosmological Argument)

सृष्टि मूलक प्रमाण एक प्राचीन प्रमाण है। यह विश्व के अस्तित्व के आधार पर ईश्वर की सत्ता को सिद्ध करने का प्रयास करता है। हम इस विश्व में विद्यमान विभिन्न वस्तुओं और प्राणियों के अस्तित्व को प्रत्यक्ष अनुभव करते हैं। हम अपने अनुभव के द्वारा यह भी जानते हैं कि प्रत्येक प्राणी तथा वस्तु का कोई कारण अवश्य होता है जिस पर उसका अस्तित्व निर्भर रहता है। इस प्रकार सृष्टिमूलक प्रमाण में विश्व के कारण के रूप में ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने का प्रयास किया गया है। चूँकि यह प्रमाण विश्व अथवा उसके किसी भाग के अस्तित्व से प्रारम्भ होता है जिसे प्रत्यक्ष अनुभव से जाना जा सकता है इसलिए यह प्रमाण सत्तामूलक प्रमाण की उस आलोचना से मुक्त है जिसमें ईश्वर के अस्तित्व को केवल उसके विचार के आधार पर ही प्रमाणित करने का प्रयास किया गया है।

सृष्टि मूलक प्रमाण अपने कई रूपों में बहुत से महान् दार्शनिकों द्वारा स्वीकार किया गया है। जिनमें अरस्तू, सन्त थॉमस अक्वाइनस, डेकार्ट, लाइबनिट्ज और काप्लेस्टन (Copleston) का नाम विशेष रूप से लिया जा सकता है। इस

प्रमाण की महत्ता को रोमन कैथोलिक के साथ— साथ प्रोटेस्टेन्ट सम्प्रदाय के एक बहुत बड़े वर्ग द्वारा भी स्वीकार किया गया है।

सृष्टि मूलक प्रमाण के कई रूप हैं उनमें सर्वाधिक महत्वपूर्ण रूप है—

- 1 कारणता मूलक प्रमाण (Causal argument) और
- 2 आपातिक प्रमाण (Contingency Argument)

कारणता मूलक प्रमाण ईश्वर को विश्व के प्रथम कारण के रूप में स्थापित करना चाहता है। और आपातिक प्रमाण ईश्वर के अस्तित्व को ससार की अन्तिम व्याख्या के क्रम में अनिवार्य सत्ता के रूप में स्थापित करना चाहता है।

सर्वप्रथम हम कारणमूलक प्रमाण पर विचार करेंगे। यह प्रमाण इस सामान्य सिद्धान्त पर आधारित है कि *प्रत्येक वस्तु का कारण होता है*। इसी प्रकार विश्व का भी एक कारण होना चाहिए और इस कारण का भी कारण होना चाहिए इस तरह यह कारण श्रृंखला एक आदि या प्रथम कारण पर समाप्त होती है, जो ईश्वर है। इसलिए ईश्वर अस्तित्ववान है। कारणता मूलक प्रमाण अक्वाइनस के "Fiveways" कारणता परक प्रमाण के पांच रूपों में से दूसरा रूप है। अक्वाइनस विश्व के अस्तित्व से अपने तर्क को प्रारम्भ करते हैं कि विश्व का अस्तित्व तब तक सम्भव नहीं है जब तक कि एक परम सत्ता, जिसे हम ईश्वर कहते हैं का अस्तित्व न हो। अक्वाइनस अपना तर्क इस प्रकार रखते हैं—

"The second way is based on the nature of causation, in the observable world causes are found to be ordered in series, we never deserve, nor ever could, something causing itself, for this would mean it preceded itself, and this is not possible. Such a series of causes must however stop somewhere, for in it an earlier member causes an intermediate and the intermediate a last (whether the intermediate be one or many). Now if you eliminate a cause you also eliminate its effects, so that you cannot have a last cause, nor an intermediate one, unless you have a first. Given therefore no stop in the series of causes, and hence no effect, and this would be an open mistake. One is therefore forced to suppose some first cause to which everyone gives the name 'God'"

अर्थात् तर्क का यह दूसरा रूप कारणता के स्वरूप पर आधारित है। प्रत्यक्ष विश्व में कारण एक श्रृंखला के क्रम में पाये जाते हैं। कारणों की इस श्रृंखला को कही न कही समाप्त होना पड़ता है। अन्यथा अनवस्थादोष उत्पन्न हो जायेगा। कारणों की श्रृंखला का अन्तिम बिन्दु ही प्रथम कारण है और उसे ही हम ईश्वर कहते हैं।

आलोचना

अक्वाइनस अनवस्था दोष (infinite regress) से बचने के लिए प्रथम कारण जो ईश्वर है के अस्तित्व को स्वीकार कर लेते हैं। अक्वाइनस के अनुसार कारण श्रृंखला अनन्त रूप से पीछे नहीं जा सकती। एक प्रथम कारण अवश्य होना चाहिए।

अक्वाइनस के अनुसार कारणों की अनन्त श्रृंखला से स्पष्ट है कि इस समय किसी भी वस्तु का अस्तित्व नहीं है। लेकिन हम जानते हैं कि बहुत सी वस्तुएँ इस समय अस्तित्ववान हैं, इसलिए कारणों की अनन्त श्रृंखला का सिद्धान्त गलत है। हम अक्वाइनस के कारण श्रृंखला को वर्णमाला के अक्षरों के द्वारा इस प्रकार स्पष्ट कर सकते हैं—

अ क ख य ज्ञ

यहाँ ज्ञ वर्तमानसमय में अस्तित्ववान है य, ज्ञ के कारण के रूप में उपस्थित है, और ख, य के कारण के रूप में है और इसी प्रकार अ पूरी श्रृंखला के कारण के रूप में है। जब हम कारण की बात करते हैं तो उसके प्रभाव को भी समझते हैं। इसलिए यदि अ कभी अस्तित्ववान नहीं था तो श्रृंखला का कोई भी अक्षर अस्तित्ववान नहीं हो सकता था। अनन्त कारणों की श्रृंखला में विश्वास करने वाले यह स्वीकार नहीं करते कि कारण श्रृंखला में एक प्रथम कारण है, दूसरे शब्दों में, वे अ के अस्तित्व को अस्वीकार करते हैं। चूँकि बिना अ के ज्ञ का अस्तित्व सम्भव नहीं है, ज्ञ इस समय अस्तित्ववान नहीं हो सकता—और इसलिए यह साफ झूठ है।

परन्तु अक्वाइनस ने यहाँ एक भूल की है। वह इन दो तथ्यों में भेद करने में असफल रहे कि—

- 1 अ अस्तित्ववान नहीं था और
- 2 अ कारण रहित नहीं है।

अनन्त श्रृंखला में विश्वास करने वाले कभी नहीं कहते कि अ का अस्तित्व नहीं था या अ अस्तित्ववान नहीं है। वे असाधारण रूप से यह कहते हैं कि प्रत्येक वस्तु का कारण होता है इसलिए अ का भी कारण होना चाहिए, अ कारणरहित नहीं है। कोई प्रथम कारण नहीं है। चूँकि वे अ को स्वीकार नहीं कर रहे हैं इसलिए वे ज्ञ को भी स्वीकार नहीं कर रहे हैं। उनका आशय यह नहीं है कि इस समय किसी वस्तु का अस्तित्व नहीं है।

कारणमूलक प्रमाण की अन्य अनेक आधारों पर आलोचना की गई है, जो इस प्रकार हैं—

- 1 विश्व एक वस्तु नहीं है। विश्व वस्तुओं का सग्रह है सग्रह की प्रत्येक वस्तु का कारण भिन्न-भिन्न है लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि वस्तुओं के सम्पूर्ण सग्रह विश्व का भी एक कारण है। इस तथ्य को डेविड ह्यूम ने अपनी पुस्तक 'डायलॉग्स कन्सर्निंग नेचुरल रीलिजन' (Dialogues Concerning Natural Religion) में इस प्रकार व्यक्त किया है—

"Did I show you the particular causes of each individual in a collection of twenty particles of matter, I should think it very unreasonable, should you *after words* ask me, what was the cause of the whole twenty This is sufficiently explained in explaining the cause of the *parts* "1

1 Halmer publishing Co 1961 PP 57-60 Part IX reprinted in the Existence of God, ed John Hick, p 97

- 2 यदि यह मान लिया जाय कि कारणमूलक तर्क वैध है तो भी यह एक ही प्रथम कारण को सिद्ध नहीं करता। क्योंकि इस अनुमान का कोई ठोस आधार नहीं है कि विश्व में सभी विभिन्न कारण श्रृंखलाये अन्तिम रूप से प्रथम कारण में समाहित हो जाती है। *क्योंकि प्रथम कारण की बहुलता तब तक सम्भव नहीं होगी जब तक कि यह न माना जाय कि कारणों की कोई भी श्रृंखला अनन्त नहीं है।*
- 3 कुछ आलोचकों के अनुसार यह प्रमाण प्रथम कारण के वर्तमान अस्तित्व को स्थापित करने में असमर्थ है। चूँकि अनुभव से ज्ञात है कि कारण का प्रभाव काफी समय बाद तक रहता है, भले की वह नष्ट हो चुका हो। इसलिए यदि ईश्वर प्रथम कारण है तो इस सिद्धान्त के द्वारा उसके वर्तमान अस्तित्व को स्थापित नहीं किया जा सकता है।
- 4 कारणता मूलक प्रमाण केवल अवैध ही नहीं है अपितु आत्मव्याघाती भी है। यह निष्कर्ष कि ईश्वर कारण रहित है इस अवधारणा के विरुद्ध है कि *प्रत्येक वस्तु का कारण होता है।* यदि आधार वाक्य सत्य है तो निष्कर्ष सत्य नहीं हो सकता और यदि निष्कर्ष सत्य है तो आधार वाक्य सत्य नहीं हो सकता। शॉपेनहावर ने टिप्पणी की है कि—विश्वमूलक प्रमाण की पूरी प्रक्रिया जो सार्वभौमिक कारण के नियमों का पालन करती है ठीक उरी प्रकार है जैसे कि मजिल पर पहुँच जाने के बाद सीढ़ी का त्याग कर दिया जाता है।

5 इस प्रमाण के समर्थको का कहना है कि जब वे यह कहते हैं कि प्रत्येक वस्तु का कारण होता है तो इसका अर्थ यह कभी नहीं लगाते कि ईश्वर का भी एक कारण है उनका तात्पर्य यह है कि ईश्वर के अतिरिक्त प्रत्येक वस्तु का कारण होता है। लेकिन पुनः प्रश्न उठता है कि हम इस बिन्दु पर क्यों रुकें? विश्व को ही उसका स्वयं कारण क्यों न मान ले जो हमारे प्रत्यक्ष अनुभव का विषय है। डेविड ह्यूम अपने "Dialogue Concerning Natural Religion" डायलॉग्स कन्सर्निंग नेचुरल रीलिजन में कहते हैं कि¹

यदि हम रुक जाते हैं और आगे नहीं जाते तो इतना आगे ही क्यों जाये? क्यों न भौतिक विश्व पर रुक जायें, हम अपने को बिना अनन्त तक गये कैसे सन्तुष्ट कर सकते हैं? इसके बाद उस अनन्त विकास क्रम में क्या सन्तुष्टि है? यदि भौतिक विश्व किसी समान आदर्श विश्व पर आधारित है तो यह आदर्श विश्व किसी अन्य पर आधारित होगा और ऐसा ही आगे भी बिना अन्त के चलता रहेगा। इसलिए यही अच्छा होगा, कि वर्तमान भौतिक विश्व के परे न जाया जाय। उनके शब्दों में—

"If we stop and go no further, why go so far? why not stop at the material world? How can we satisfy ourselves without going on to infinity? And after all, what satisfaction is there in that infinite progression? Let us remember the story of the Indian philosophers and his elephant. It was never more applicable than to present

¹ भाग चार हॉस्पर्स की पुस्तक में उद्धृत पृष्ठ-431

subject If the material world rests upon a similar ideal world, this ideal world must rest upon some other, and so on, without end It were better, therefore, never to look beyond the present material world By supposing it to contain the principle of its order within itself, we really assert it to be God, and the sooner we arrive at that Divine Being, so much the better, when you go one step beyond the mundane system, you only excite an inquisitive humor, which it is impossible ever to satisfy"¹

- 6 हमारा करणता का ज्ञान पूर्णतया अनुभव पर आधारित है। अनुभव से परे इसका कोई अर्थ नहीं है। जैसा कि कान्ट कहता है—

"This principal is applicable only in the sensible world, outside that world it has no meaning what *so ever* the principal of causality has no meaning and no criterion for its application save only in the sensible world But in the cosmological proof it is precisely in order to enable us to advance beyond the sensible world that it is employed"²

- 7 सृष्टिमूलक प्रमाण की सफलता मुख्यतः कारण श्रृंखलाओं की अनन्तता की असम्भावना पर आधारित है। लेकिन कारणश्रृंखला विलकुल सम्भव है जैसा कि हैस राइखेनबाख (Hans Reichenbach) ने कहा है कि—

¹ Part IV quoted in Hosper's book P 431

² क्रिटिक ऑफ प्योर रीजन गार्मन केम्प स्मिथ पृष्ठ-288 मैकमिलन एण्ड क० लि० लंदन 1952

"There need not have been a first event, we can imagine that every event was preceded by an earlier event, and that time has no beginning. The infinity of time in both directions, offers no difficulties to the understanding. We know that the series of numbers has no end, that for every number there is a larger number, if we include the negative number the number series has no beginning either, for every number there is a smaller number. Infinite series without a beginning and an end have been successfully treated in mathematics, there is nothing paradoxical in them. To object that there must have been a first event, a beginning of time, is the attitude of an untrained mind. Logic does not tell us anything about the structure of time. Logic offers the means of dealing with infinite series without a beginning as well as with series that have a beginning. If scientific evidence is in favour of an infinite time, coming from infinity and going to infinity, logic has no objection"¹

- 8 अन्त में यह कहा जा सकता है कि यदि इस तर्क को मान भी लिया जाय तो इस से उस ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध नहीं होता जो भक्ति का विषय है। इस प्रमाण से यह प्रमाणित नहीं होता कि प्रथम कारण सर्वशक्तिमान, शुभ, वैयक्तिक, अपने रचे हुए प्राणियों से प्रेम करने वाला और अपने उपासकों को सन्तुष्ट करने वाला है। धार्मिक चेतना केवल प्रथम कारण की स्थापना से सन्तुष्ट नहीं होती जिसमें ईश्वर के उपरोक्त आकर्षक गुण न हों।

¹ Hans Reichenbach *The Rise of Scientific philosophy* p 207-208

सृष्टिगूलक प्रमाण का दूसरा रूप जो आपातिक प्रमाण (The argument form contingency) के नाम से जाना जाता है उपरोक्त कुछ आलोचनाओं से बचने का प्रयास करता है। यदि हम अनुमान करें कि कारणों की श्रृंखला अनन्त है अथवा विश्व असीम है और उसका प्रारम्भ नहीं है तो इसके अस्तित्व की व्याख्या नहीं की जा सकती। सृष्टि मूलक प्रमाण दावा करता है कि विश्व का अस्तित्व अन्तिम रूप से एक तार्किक (Intelligible) तथ्य है जिसकी व्याख्या एक ऐसी सत्ता के द्वारा सम्भव है जिसका अस्तित्व स्वयं व्याख्यायित हो सकता है और जिसका अस्तित्व विश्व के अस्तित्व के लिए पर्याप्त कारण प्रदान करता है।

अक्वाइनस अपने प्रमाण के तीसरे रूप आपातिक प्रमाण को इस प्रकार व्यक्त करते हैं—

"Some of the things we come across can be but need not be, for we find them springing up and dying away, thus sometimes is being and sometimes not. Now everything can not be like this, for a thing that need not be, once was not, and if everything need not be once upon time there was nothing. But if that were true there would be nothing even now. Because something that does not exist can only be brought in to being by *some thing* already existing. So that if nothing was in being nothing could be brought into being, and nothing would be in being now, which contradicts observation. Not everything therefore is the sort of thing that need not be, there was got to be something that must be

Now a thing that must be, may or may not owe this necessity to something else. But just as we must stop somewhere in a series of causes, so also in the series of things which must be and owe this to other things. One is forced therefore to suppose something which must be, and owes this to no other thing than itself, indeed it itself is the cause that other things *must be*"¹

फादर काप्लेस्टन (Father Copleston) के अनुसार यदि कारणों की अनन्त श्रृंखला होती तो इसे विश्व की अन्तिम व्याख्या की आवश्यकता से बाहर नहीं होना चाहिए था। भौतिक कारणों की श्रृंखला, भौतिकवस्तुओं की अपर्याप्त व्याख्या है। और इसलिए सम्पूर्ण भौतिक वस्तुओं की श्रृंखला का कोई एक सासारिक कारण नहीं हो सकता, अपितु वह विश्वातीत (Trancendent) कारण होना चाहिए।

फादर कॉप्लेस्टन (Father Copleston) रसेल के साथ सवाद करते हुए कहते हैं कि—

"What we call the world is intrinsically unintelligible apart from the existence of God. The infinity of the series of events, if such infinity could be proved, would not be in the slightest degree relevant to the situation. If you add up chocolates, you get chocolates after all, and not a sheep. If you add up chocolates to infinity you presumably get an infinite number of chocolates, so, if you add up contingent

¹ सुम्मा थियोलॉजिकल 1.15 उद्धृत आरगुमेन्ट्स फार द एक्जिस्टेन्स ऑफ गॉड में जॉन हिक द्वारा उद्धृत पृष्ठ-43-44

beings to infinity, you still get contingent beings not a necessary Being" ¹

आपातिक प्रमाण के अनुसार जब हम समस्त भौतिक वस्तुओं की व्याख्या पर प्रश्न उठाते हैं तो हम इसके कारण की बात नहीं करते, बल्कि वास्तविक रूप में कहते हैं कि श्रृंखला चाहे सीमित हो या असीमित तब तक उसकी व्याख्या नहीं की जा सकती जब तक कि यह आपातिक वस्तुओं के अतिरिक्त अन्य किसी वस्तु को धारण न करे। जैसा कि अपने चारों ओर हम आपातिक सत्ताओं को देखते हैं। इसमें सभी भौतिक वस्तुएँ एवं सभी मानवीय चेतनाएँ भी समाहित हैं। उन्हें आपातिक कहने का हमारा तात्पर्य यह है कि उन्हें अस्तित्व में नहीं होना चाहिए था। इसका तात्पर्य यह है कि इसके विश्व की, अथवा भौतिक वस्तुओं की, अथवा मानव प्राणियों की कल्पना की जा सकती है। विशेष आपातिक वस्तुओं की व्याख्या अन्य आपातिक वस्तुओं पर आधारित है। जैसे मानव प्राणियों की व्याख्या उनके माता-पिता से सम्भव होती है। फिर भी चूँकि ये अन्य वस्तुएँ भी आपातिक हैं इसलिए वे वस्तुओं की वास्तविक व्याख्या करने में असमर्थ हैं। आपातिक वस्तुओं की वास्तविक व्याख्या अनिवार्य सत्ताओं के बिना सम्भव नहीं है। यह सत्ता अपने अस्तित्व के लिए अपने पर ही आश्रित है (The reason for its existence within itself) और जो इस विश्व का पर्याप्त कारण है (Sufficient reason) दूसरे शब्दों में आपातिक वस्तुओं की सत्ता एक अनिवार्य सत्ता को सूचित करती है। इस अनिवार्य अस्तित्ववान सत्ता को असीमित रूप से पूर्ण होना चाहिए, जो कि ईश्वर है।

¹ ए डीवेट आग द एक्जिस्टेंस ऑफ गॉड— बरट्रैंड रसेल एण्ड एफ०सी० कापल्टन द एक्जिस्टेंस ऑफ गॉड द्वारा संपादित जॉनहिक, प०-174

पर्याप्त कारणता का सिद्धान्त लाइबनिट्ज द्वारा प्रतिपादित किया गया है। इस सिद्धान्त के अनुसार तब तक कोई तथ्य वास्तविक या अस्तित्ववान नहीं हो सकता कोई कथन सत्य नहीं हो सकता जब तक कि इसका पर्याप्त कारण न हो कि इसे वैसा या अन्य रूप में क्यों होना चाहिए लाइबनिट्ज का कथन है —

"There is a reason in Nature why something should exist rather than nothing This is a consequence of the great principle, that nothing happens without a reason, and also that there must be a reason why this thing exists rather than *another* "1

दूसरे शब्दों में यह तर्क किया जा सकता है कि विश्व या उसका कोई तथ्य एक निश्चित समय में क्यों है। इस सिद्धान्त से सिद्ध नहीं किया जा सकता बल्कि यह विचार की अनेक प्रक्रियाओं द्वारा पूर्वअनुमानित है जिसे हम बौद्धिक प्रक्रिया कह सकते हैं जो तार्किकता का मूलभूत सिद्धान्त है। पर्याप्त कारणता के सिद्धान्त की राफलता के लिए व्याख्याओं पर ध्यान देना आवश्यक है। जब हम यह प्रश्न करते हैं कि सभी आपातिक वस्तुओं अथवा कोई आपातिक वस्तु वैसी ही या अन्य रूप में क्यों है तो हमें इसका उत्तर केवल अनिवार्य सत्ता की जो ईश्वर है की अन्तिम व्याख्या से मिलता है।

¹ G W Leibniz 'A Resume of Metaphysics' in G H R Parkinson (ed), Leibniz Philosophical writing (London & Toronto 1973) P 145 Re printed in 'an Introduction to the philosophy or Religion' by Brian Davis P 40

इस प्रमाण के समर्थको का कहना है कि तथ्य ज्ञ तात्त्विक रूप (Intelligible) से य, ख, क, और अ के तथ्यों के सम्बन्धों से बना हुआ है (जो ज्ञ के पूर्ववर्ती अथवा समकालीन हो सकते हैं) लेकिन यदि इनमें से प्रत्येक दूसरे तथ्यों से तात्त्विक रूप से निगमित होता है तो इस समष्टि के पीछे एक ऐसी सत्ता का होना आवश्यक है जिसकी व्याख्या उसी से (स्वयं) सम्भव हो, और जिसका अस्तित्व सम्पूर्ण तत्त्वों की अन्तिम व्याख्या को समाहित करता है। यदि ऐसी सत्ता का अस्तित्व नहीं है तो विश्व केवल अबौद्धिक एवं निष्ठुर होगा।

काट ने आपातिक प्रमाण की व्याख्या इस प्रकार किया है

"It runs thus If anything exists, an absolutely necessary being must also exist No I, at least exist Therefore an absolutely necessary being exists The minor premises contains an experience, the major premiss the inference from there being any experience at all to the existence of the necessary ¹"

काट आगे अपने पादटीका (Foot note) में कहता है कि "This inference is too well known to require detailed statement It depends on the supposedly transcendental law of natural causality that everything contingent has a cause, which, if itself contingent must likewise have a cause, till the series of subordinate causes ends with an absolutely necessary cause, which it would have no completeness ²"

¹ किटिक आफ थोर रीजन, ट्रास नार्मन केम्प स्मिथ पृष्ठ 285

² पूर्वोक्त पृष्ठ-285-286

(I J C Smart) जे० जे० सी० स्मार्ट ने आपातिक प्रमाण की व्याख्या इस तरह से की है।

"Everything in the world around us is contingent. That is with regard to any particular thing, it is quite conceivable that it might not have existed. For example, if you were asked why you existed, you could say that it was because of your parent, and if asked why they existed you could go still further back, but however far you go back you have not, so it is argued, made the fact of your existence really intelligible, for however far back you go in such a series you only get back to something which itself might not have existed. For a really satisfying explanation of why anything contingent (such as you or me or this table) exists you must eventually begin with something which is not itself contingent, that is, with something of which we cannot say that it might not have existed, that is we must begin with a necessary being, so the first part of the argument boils down to this. If anything exists an absolutely necessary being must exist. Something exists. Therefore an absolutely necessary being must exist."¹

आलोचना

- 1 पर्याप्त कारणता के नियम (सिद्धान्त) को स्पष्ट करने के लिए व्याख्या का सहारा लिया गया है। परन्तु क्या कोई अन्तिम व्याख्या है, और क्या यह अनिवार्य रूप से ईश्वर

है? ईश्वर एव सासारिक विश्व का नियम एक समान होना चाहिए। अन्टोनी फ्ल्यू अपनी पुस्तक 'गॉड एण्ड फिलॉसफी' (God and Philosophy) में विश्वमूलक प्रमाण की आलोचना किया है कि यह प्रमाण वैश्विक नियमों के साथ सन्तोषजनक है कि एक नित्य सृष्टिकर्ता चेतना इस रूप में तभी सत्य व्याख्यायित हो सकती है जबकि भौतिकविश्व का अस्तित्व मूलनियमों को स्पष्ट करे जैसा कि उसे स्पष्ट करना चाहिए, अन्यथा नहीं।

यदि प्रत्येक आपातिक वस्तु अथवा चेतना को एक व्याख्या की आवश्यकता होती है फिर ईश्वर के लिए यह व्याख्या आवश्यक क्यों नहीं है? हम ऐसी कल्पना कैसे कर लेते हैं कि ईश्वर अन्तिम व्याख्या है।

- 2 सबसे गम्भीर दार्शनिक आक्षेप जो इस तर्क पर हाल के वर्षों में डाला गया है वह यह है कि 'अनिवार्य सत्ता (Necessary Being) का विचार अतार्कित (Unintelligible) है। यह कहा जात है कि केवल प्रतिज्ञप्ति न कि वस्तुएँ तार्किक रूप से अनिवार्य हो सकती हैं और इस प्रकार तार्कित अनिवार्य सत्ता की बात करना भाषा का दुरुपयोग है। जे० जे० री० स्मार्ट कहते हैं—

"Asking for a logically necessary first cause is 'worse than asking for the moon,' for where as to get moon is only Physically impossible, to get a logically necessary being is logically impossible "

3 काट ने अपने क्रिटिक ऑफ प्योर रीजन' में स्पष्ट किया है कि इस तर्क में अनिवार्य सत्ता का ईश्वर रूप में परिवर्तन पूर्वकल्पना के रूप में तभी सम्भव है जबकि उसका अस्तित्व ईश्वर की अवधारणा में निहित हो और जो कि केवल एक विचार (अवधारणा) है। और यह अन्य कुछ न होकर सत्तामूलक प्रमाण का ही परिवर्तित रूप है और हम यह सिद्ध कर चुके हैं कि सत्तामूलक प्रमाण ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने में असफल रहा है।

4 ररोल भी कॉपल्स्टन के साथ सवाद में स्पष्ट करते हैं कि सासारिक वस्तुओं की सामान्य व्याख्या का तात्पर्य है उनके तात्कालिक कारण को ज्ञात करना, इन तात्कालिक कारणों के कारण की भी खोज की जाती है और इसी तरह आगे भी। लेकिन एक सम्पूर्ण व्याख्या की खोज करना जिसमें आगे कुछ भी न जोड़ा जा सके बेकार है। यह मानना कि व्याख्याएँ दोषपूर्ण हैं जब तक कि सासारिक वस्तुओं की अनिवार्य सत्ता से व्याख्या न की जाय, गलत है। अन्तिम रूप से हम विश्व को अतार्कित (Brute fact) तथ्य के रूप में स्वीकार करते हैं।

यदि यह मान भी लिया कि पूरे आपातिक विश्व की व्याख्या के लिए एक अन्तिम व्याख्या या अनिवार्य सत्ता की आवश्यकता है, फिर भी हम यह कैसे कह सकते हैं कि यह अन्तिम व्याख्या ईश्वर है ? यदि हम अनिवार्य सत्ता को प्रमाणित भी करते हैं तो इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि इस अनिवार्य सत्ता में वे सभी गुण हैं जो एक नैतिक ईश्वर में होते हैं।

3. प्रयोजनमूलक प्रमाण (Teleological Argument)

प्रयोजनमूलक प्रमाण प्राचीनतम, सर्वाधिक महत्वपूर्ण एवं अनुभवमूलक प्रमाण है अनुभवमूलक कहने का आधार विश्व के सम्बन्ध में गनुष्य का अपना अनुभव है । इस प्रमाण के द्वारा विश्व में विद्यमान व्यवस्था, समायोजन एवं प्रयोजन के आधार पर ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने का प्रयास किया गया है। इस प्रमाण के समर्थक यह कहते हैं, और हमारा सामान्य अनुभव भी इस तथ्य की पुष्टि करता है कि जब कोई व्यवस्था स्थापित की जाती है अथवा किसी वस्तु की रचना की जाती है तो उसके मूल में कोई उद्देश्य या प्रयोजन अवश्य होता है । इस सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड में एक निश्चित व्यवस्था स्पष्ट रूप से दिखायी देती है जिसके अनुसार इसके समस्त ग्रह-नक्षत्रों का संचालन होता है। इसकी सभी वस्तुएँ तथा कार्य प्रणालियाँ कुछ विशेष प्राकृतिक नियमों द्वारा शासित होती हैं जो सर्वत्र व्याप्त हैं। ब्रह्माण्ड में विद्यमान इस व्यवस्था के कारण ही वैज्ञानिक इसका संचालन करने वाले प्राकृतिक नियमों तथा इसकी कार्य-प्रणालियों को कुछ सीमा तक समझने में समर्थ हो सके हैं। विश्व में विद्यमान इस व्यवस्था के अतिरिक्त सभी प्राणियों के अंगों में समायोजन दिखाई देता है जिसके कारण वे जीवित रहते हैं और उनका विकास होता है। ब्रह्माण्ड में विद्यमान इस व्यवस्था और प्रयोजन से यही निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि इसका कोई बुद्धिमान रचयिता अवश्य है जिसने एक विशेष प्रयोजन को ध्यान में रखकर इसमें यह व्यवस्था स्थापित की है। ब्रह्माण्ड का यह रचयिता और व्यवस्थापक ही ईश्वर है जिसके बिना इसके अस्तित्व की कल्पना भी नहीं की जा सकती ।

सन्त थॉमस अक्वाइनस ने अपने फॉइव वेज' (Five Ways) के पाँचवे प्रकार के रूप में इसे स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि —

"The fifth way is taken from the governance of the world. We see that things, which lack intelligence, such as natural bodies, act for an end, and this is evidence from them acting always, or nearly always, in the same way, so as to obtain the best result. Hence it is plain that not fortuitously, but designedly, do they achieve their end. Now whatever lacks intelligence, can not move towards an end, unless it be directed by some being endowed with knowledge and intelligence, as the arrow is shot to its mark by the archer. Therefore some intelligent being exists by whom all natural things are directed to their end, and this being we call good"¹

इस तर्क में दो तत्व विचारणीय हैं—

- (1) लक्ष्य प्राप्ति हेतु कार्य का निरीक्षण (The observation of "working for ends")
- (2) इससे सम्बन्धित एक निर्देशक बुद्धि (The reference from this to a directing intelligence)

ह्यूम (1711—1776) अपनी पुस्तक "डायलॉग्स कन्सर्निंग नेचुरल रिलिजन" में (design argument) आकार देने वाले प्रमाण को इस प्रकार व्यक्त किया है—

¹ शुभा शिरोलाजिका द फाइववेज—थॉमस—थॉमस अक्वाइनस ए मॉडर्न इंट्रोडक्शन टु फिलॉसॉफी द्वारा सम्पादित पॉल एडवर्ड्स पृष्ठ 396—397

"Look round the world contemplate the whole and every part of it you will find it to be nothing but one great machine, sub-divided into an infinite number of lesser machines, with again admit of subdivisions, to a degree beyond what human facilities can trace and explain All these are various machines, and even their most minute parts are adjusted to each other with an accuracy Which revives into admiration all men, who have ever contemplated them The curious adapting of means to ends, throughout all nature, resembles exactly, though it much exceeds, the productions of human contrivance of human design, though that, wisdom and intelligence, since therefore the effects resemble one another, we are led to infer, by all the rules of analogy that the causes also resemble, and that the author of nature is somewhat similar to the mind of man, though possessed of much larger faculties, proportioned to the grandeur of the work, which he has executed"

काट जिसने सत्तामूलक एवं विश्वमूलक प्रमाण की आलोचना की है विश्वास करते हैं कि प्रयोजनमूलक प्रमाण सबसे प्राचीन, सर्वाधिक स्पष्ट और मानव चेतना की सामान्य बुद्धि के अनुरूप है। और इसके आधार पर तार्किक रूप से बढ़ते हुए जो प्रमाण निकाले गये हैं जो यद्यपि अनुभवमूलक हैं, फिर भी इतना शक्तिशाली हैं कि मन के तीव्र संशय के द्वारा भी खण्डित नहीं किया जा सकता।

काट कहता है कि—

"The chief points of the physicotheological proof are as follows

- 1 In the world we everywhere find clear signs of an order in accordance with a determinate purpose, carried out with great wisdom, and this in a universe which is indescribably varied in content and unlimited in extent
- 2 This purposive order is quite alien to the things of the world, and only belongs to them contingently, that is to say, the diverse things could not of themselves have co-operated by so great a combination of diverse means, to the fulfillment of determinate final purposes had they not been chosen and designed for these purposes by an ordering rational principle in conformity with underlying idea
- 3 There exists, therefore, a sublime and wise cause (or more than one), which must be the cause of the world not merely as a blindly working all-powerful nature, by fecundity, but as intelligence, through freedom
- 4 The unity of this cause may be inferred from the unity of the reciprocal relations existing between the parts of the world as members of an artfully arranged structures as -inferred with certainty in so far as our observation suffices for its verification, and beyond these limits with probability, in accordance with the principles of analogy¹

¹ क्रिटिक ऑफ थोर रीजन - जार्ज केम्प स्मिथ द्वारा अनुवादित पृष्ठ-294-295

विश्वगूलक प्रमाण की तरह प्रयोजनमूलक प्रमाण भौतिक विश्व में लक्ष्य की प्राप्ति हेतु तथ्यों के समायोजन को देखकर प्रारम्भ होता है। लक्ष्य के प्रति प्रयत्नशीलता अथवा उद्देश्यों का समायोजन जिरा पर एक समय विश्व के सामान्य समायोजन पर विशेष बल दिया गया था लेकिन बाद में यह युक्ति मुख्यतः कुछ विशेष उदाहरणों से स्पष्ट किये जाने में परिवर्तित हो गई, जैसे मनुष्य की आँख। बाद का तर्क बुद्धिवादियों और अठारहवीं एवं उन्नीसवीं शताब्दी के धर्मशास्त्रियों के बीच विशिष्ट स्थान प्राप्त किया। विलियम पेली की 'नेचुरल थियोलॉजी' (Natural Theology) में आँख और एक घड़ी के बीच प्रसिद्ध अनुमान इस प्रकार की प्रस्तुति का प्रसिद्ध उदाहरण है। अठारहवीं शताब्दी में विलियम पेली अपनी (Natural Theology) 'नेचुरल थियोलॉजी' में ईश्वरवाद के समर्थन में एक अनुमान का उदाहरण प्रस्तुत करते हैं—

"In crossing a heath, suppose I pitched my foot against a stone, and were asked how the stone came to be there, I might possibly answer, that, for anything I know to the contrary, it had laid there for ever nor would it perhaps be very easy to show the absurdity of this answer. But suppose I had found a watch upon the ground and it should be inquired how the watch happened to be in that place, I should hardly think of the answer which I had before given, that, for anything I knew, the watch might have been always there. Yet why should not this answer serve for the watch as well as for the stone? Why is it not as admissible in the second case, as in the first? For this reason, and for no

other, viz., that, when we come to inspect the watch, we perceive (what we could not discover in the stone) that its several parts are framed and put together for a purpose, e.g. that they are so formed and adjusted as to produce motion, and that motion so regulated as to point out the hour of the day, that, if the different parts had been differently shaped from what they are, or placed after any other manner, or in any other order, than that in which they are placed, either no motion at all would have been carried on in the machine, or none which would have answered the use "1

इसके बाद विलियम पेली इस अनुमान के कुछ विशिष्ट रूपों का वर्णन करते हैं। इनमें कुछ इस प्रकार हैं —

- (1) यह अनुमान घड़ी से घड़ीसाज के अनुमान को कमजोर नहीं करता जबकि हमने घड़ी को बनते हुए नहीं देखा है, बल्कि तथ्य स्वयं दर्शाता है कि यह एक उद्देश्य (प्रयोजन) का परिणाम है।
- (2) यदि घड़ी ठीक ढंग से कार्य नहीं करती तब भी यह हमारे अनुमान को कमजोर नहीं करता। यह कहा जा सकता है कि हवा और वर्षा जैसी प्राकृतिक शक्तियों की आकस्मिक गति की तरह होने के बजाय यह किसी उद्देश्य रचना (Design) का परिणाम है।

¹ नेचुरल थियोलॉजी अध्याय-1 जॉन हिक द्वारा 'द एक्जिस्टेंस ऑफ गॉड' में पुनर्मुद्रित पृष्ठ-99-100

- (3) यह हमारे अनुमान को इसलिए भी कमजोर नहीं करता कि हम घड़ी के प्रत्येक भाग के कार्य को नहीं जानते। इसके विपरीत (design) उद्देश्य रचना का अनुमान बहुत ठीक है।
- (4) यदि अनुमान के द्वारा हमें यह ज्ञात हो कि एक घड़ी में बहुत बड़ी कारीगरी है जिससे यह अन्य घड़ियों का निर्माण करती है, और यह घड़ी स्वयं उस महान कारीगरी का परिणाम है, इसका तात्पर्य यह है कि यह स्वयं पूर्व घड़ी का उत्पाद है और इसी तरह आगे भी। फिर भी यह सम्भावना हमारे अनुमान को कमजोर नहीं करती। यह विविध स्वतः उत्पादित यन्त्र की उद्देश्यरचना को स्पष्ट करता है जिससे उद्देश्यकर्ता या प्रयोजनकर्ता का अस्तित्व बलपूर्वक सिद्ध होता है।

पेली का तर्क है कि भौतिक ससार—(प्राकृतिक विश्व) एक निर्मित (designed) यन्त्र की तरह है, जैसे कोई घड़ी। नक्षत्रों की गति, मौसमों की नियमित प्रक्रिया, प्राणियों की जटिल बनावट और परस्पर समायोजन ये सभी (design) उद्देश्य को स्पष्ट करते हैं। यदि हम मानव मस्तिष्क का उदाहरण ले तो पाते हैं कि इसमें हजारों जैविक कोश एक साथ समवर्गीय व्यवस्था में कार्य करते हैं। आँख स्वतः व्यवस्थित होने वाले लेसो एव रंगों की भावुकता से युक्त एक श्रेष्ठ चलचित्र की तरह फोटो खींचने वाला यन्त्र है।

दैवीय व्यवस्था को दिखाने के लिए पेली जानवरों के सहजज्ञान एवं विशेषताओं पर विचार करते हैं, जो इन्हें (पशुओं

को) जीवित रहने में समर्थ बनाते हैं। जैसे हवा के लिए चिड़ियों के पंखों की उपयुक्तता और मछली को जल पीने हेतु उसके रुफना (fin) की उपयुक्तता। और वातावरण में ओजोन गैस की परत जिससे सूर्य की पराबैंगनी किरणें पृथ्वी के सतह पर छन कर आती हैं जिससे जीवन सम्भव हो पाता है। ये सभी वस्तुएँ ईश्वर को एक प्रयोजनकर्ता या उद्देश्यरचनाकार के रूप में सूचित करती हैं। यथा *ब्राउन* के शब्दों में—

"The ozone gas layer is a mighty proof of the creator's forethought. Could anyone possibly attribute this device to a chance evolutionary process? A wall which prevents death to every living thing, Just the right thickness, and exactly the correct defence, gives as every evidence of plan "¹

इस प्रकार पेली सादृश्यता की सहायता से कहता है कि जैसे घड़ी, घड़ीसाज का इशारा करती है, ठीक इसी प्रकार विश्व, विश्वनिर्माता की ओर इशारा करता है, जो ईश्वर है—
"every indication of contrivance, every manifestation of design Which existed in the watch, exists in the works of nature, with the difference, on the side of nature of being greater and more, and that in a degree which exceeds all computation I mean, that the contrivances of nature surpass the contrivances of art, in the complexity, subtilty, and curiosity of the mechanism, and still more, if possible, do they go beyond them in number and variety, yet in a multitude of cases, are not less evidently mechanical, not

¹ Arthur I Brown "Footprints of God " P 102 (Indelray Ohio Fundamental Truth Publishers 1943) quoted in 'Arguments for the existence of God by John Hick, P 7

less evidently contrivances as, not less evidently accommodated to their end, or suited to their office, than are the most perfect productions of human ingenuity¹

उन्नीसवीं शताब्दी में विलियम डरहम (William Deiham) ने अपनी पुस्तक 'फिजिको-थियालॉजी' आर, ए डेमान्स्ट्रेशन ऑफ द बीइंग एण्ड एट्रिव्यूट्स ऑफ गॉड, फ्रॉम हिज वर्क्स ऑफ क्रिएशन," में ठीक इसी प्रकार का विचार व्यक्त किया था। वह विश्व निर्माता के रूप में ईश्वर की पूर्वमान्यता स्वीकार करता है। विश्व में सर्वत्र व्यवस्था और क्रम है जहाँ प्रत्येक एक दूसरे की सहायता करते हैं चाहे वे मनुष्य हों या पशु। उनके लिए प्रत्येक वस्तु सेवा योग्य है।

जैसे विश्व की वस्तुएँ उसके बनाने वाले (व्यक्ति) को सूचित करती हैं, वैसे ही यह विश्व ईश्वर को विश्व निर्माता (world maker) के रूप में सूचित करता है।

लेकिन इस तर्क की डेविड ह्यूम द्वारा कई आधारों पर आलोचना की गई है। ह्यूम स्पष्ट रूप से विश्व की प्रयोजनमूलक विशेषताओं से एक दैवीय प्रयोजनकर्ता के अनुमान के विरोध में कई बिन्दुओं पर विचार करता है—

प्रथम 'विश्व और मानवकृति की समानता उचित नहीं है। विश्व उचित रूप से मानव उत्पाद की भाँति नहीं है। इस तर्क से हम यह अनुमान नहीं लगा सकते कि विश्व किसी उद्देश्य या रचना का उत्पाद है। विश्व एक यन्त्र नहीं है। विश्व और यन्त्र के बीच कई महत्वपूर्ण विभिन्नताएँ हैं। हमारे पास उत्पत्ति प्रक्रिया

¹ Paley's 'Natural Theology' Chap. 3 quoted in 'Arguments for the Existence of God' by John Hick PP 4-5

की कल्पना के लिए कोई तथ्य (ऑकडे) नहीं है। हमारे अनुभव सीमित हैं, इनके द्वारा हम विश्व की सभी वस्तुओं के बारे में कोई अनुमान नहीं कर सकते। एक पौधा या एक जानवर जो पौधे की उपज प्रक्रिया अथवा पीढ़ी द्वारा सम्भव है, यन्त्रवत् नहीं कहा जा सकता जो तर्क एवं प्रयोजन द्वारा उत्पन्न होता है। इसलिए यह तर्क एक रचयिता (Designer) ईश्वर के अनुमान के लिए पर्याप्त आधार नहीं प्रदान करता। ह्यूम का कथन है —

"It is still more unreasonable to form our idea of a unlimited cause from our experience of the narrow production of human design and invention "¹

"We are still led to infer the universal cause of all to be vastly different from mankind, or from any object of human experience and observation "²

द्वितीय, प्रयोजनमूलक (Design) प्रमाण में विश्व के भौतिक विधान (Physical order) की व्याख्या दैवी मस्तिष्क (अथवा दिव्यगनस) के द्वारा की गई है। यह भौतिक व्यवस्था ईश्वर के मस्तिष्क में पहले से विद्यमान है जिसे किसी व्याख्या की आवश्यकता नहीं है जबकि भौतिक व्यवस्था के व्याख्या की आवश्यकता पड़ती है। लेकिन ह्यूम प्रश्न करता है कि जब हम विश्व की व्यवस्था की व्याख्या पर प्रश्न करते हैं तो हम दैवी चेतना (मस्तिष्क) (Divine Mind) की व्याख्या का प्रश्न क्यों नहीं

¹ Dialogues Concerning Natural Religion' by David Hume Part V Reprinted in "The Existence of God" ed, John Hick P 105

² (पूतलिका) पृष्ठ- 105

उठाते? व्याख्या रहित होने की सुविधा का आनन्द केवल दैवी चेतना ही वयो प्राप्त करती है? ह्यूम कहते हैं—

"Have we not the same reason to trace that ideal world into another ideal world or new intelligent principle? But if we stop, and go no further, why go so far? why not stop at the material world?"¹

तृतीय, ह्यूम आगे स्पष्ट करते हैं कि कोई भी विश्व निर्मित होने के रूप में बाध्य है क्योंकि ऐसा विश्व नहीं हो सकता जिसमें कोई समायोजन न हो अथवा जिसमें चिन्तनीय स्तर पर उसके भाग परस्पर सम्बन्धित न हो। जीवन के किसी भी प्रकार की उपास्थिति यह दर्शाती है कि प्रकृति में एक व्यवस्था और समायोजन है। और आस्तिक लोग प्रकृति में इस व्यवस्था और समायोजन को एक सोची समझी योजना के उत्पाद के रूप में देखते हैं। ह्यूम कभी भी इस विश्व को चेतनापरक योजना के उत्पाद के रूप में नहीं मानता, वह इसको दूसरे रूप में मानता है। ह्यूम एपीक्यूयिन (Epicurean) माध्यम (approach) का सुझाव देता है—विश्व आकस्मिक गति में दो छोटे भागों की सीमित संख्या को धारण करता है। असीम समय में ये छोटे भाग संयोगवश जुड़ गए हैं जो उनके लिए सम्भव हैं। और यह विश्व उन संयोगों (Combination) में से एक है जो पूर्व में घटित हुआ था। ह्यूम हवाला देते हैं—

¹ Kemp Smith 'Introduction to "Hume's Dialogues concerning Natural Religion"' (Oxford Clarendon Press, 1975) PP 199-200 quoted in 'Arguments for the existence of God' by John Hick P 10

"Instead of supposing matter infinite as Epicurus did, let us suppose it finite, A finite number of particles is only susceptible of finite transpositions, and it must happen, in an eternal duration, that every possible order or position must be tried an infinite number of times This world, therefore, which all its events, even the most minute, has before been, produced and destroyed, and will again be produced and destroyed, without any bounds and limitations No one who has a conception of the powers of infinite, in comparison of finite, will over-scruple this determination"¹

अपनी आलोचना के चौथे क्रम में ह्यूम तीन मुख्य बिन्दुओं का समावेश करता है—

- (1) यदि हम विश्व के एक दैवीय निर्माता की कल्पना करते हैं फिर भी हम उस तरह की कल्पना नहीं कर सकते कि विश्व का वह निर्माता असीमित रूप से बुद्धिमान है, शुभ है और शक्तिमान है। एक प्रदत्त प्रभाव से हम केवल एक कारण की कल्पना कर सकते हैं जो उस प्रभाव को उत्पन्न करने में परामर्थ है, और इसीलिए एक सीमित विश्व से हम एक असीमित सृष्टिकर्ता की कल्पना नहीं कर सकते।
- (2) आलोचना का दूसरा बिन्दु भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है। यदि यह मान लिया जाता है कि विश्व निर्मित है, तो हम यह अनुमान नहीं लगा सकते कि विश्व की रचना केवल एक ईश्वर ने की है, न कि बहुत से ईश्वर ने। क्योंकि हम

¹ Dialogues concerning Natural Religion 'Hume Part VIII re-Printed in The Existence of God John Hick P 109

अपने सामान्य जीवन में यह देखते हैं कि बहुत सी निर्मित वस्तुओं की रचना एक से अधिक व्यक्तियों द्वारा हुई है—

"Can you Product from your hypothesis to prove the unity of the deity? A great number of men join in building, a house or ship in rearing a city in forming a common wealth, why may not several deities combine in contriving and forming a world "1

(3) चूँकि विश्व विभिन्नताओं से भरा हुआ है और विश्व में अशुभ है—तो इससे ऐसा सूचित होता है कि ईश्वर शुभ और सर्वशक्तिमान नहीं है। यथा—

"You have no reason, on your theory for ascribing perfection to the Deity, even in this finite capacity, or for supposing him free from every error, mistake, or incoherence, in his undertakings " "This world, for aught he knows, is very faulty and imperfect, compared to a superior standard, and was only the first rude essay of some infant deity who afterward abandoned it, ashamed of his lame performance, it is the work only of some dependent, inferior deity "2

आलोचना के पाँचवें बिन्दु पर ह्यूम के अनुसार चूँकि विश्व अकेला (Unique) है इसलिए हम ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए सम्बन्धात्मक रूप से कारणों या सभावनाओं पर विचार नहीं कर सकते। कारण का विचार केवल उन्हीं तथ्यों के

¹ पूर्वोक्त-पृष्ठ-106

² पूर्वोक्त

बारे में किया जा सकता है जबकि हमारे पास कम से कम दो तथ्य हो और वे कारणात्मक रूप से एक दूसरे से जुड़े हुए हो। मान लीजिए अ, ब का कारण है तो हम हमेशा यह देखते हैं कि जब भी अ घटित होता है, उसके कुछ समय बाद ब भी घटित होता है। लेकिन अपने में अकेली वस्तु जैसे विश्व के लिए हम कैसे यह विचार कर सकते हैं क्योंकि यहाँ दो वस्तुएँ नहीं हैं बल्कि केवल एक ही वस्तु है जो बेजोड़ (Unique) है, यहाँ विश्व की तरह कोई दूसरी वस्तु नहीं है। चूँकि विश्व अकेला (Unique) है, इसलिए कारण का विचार इस पर लागू नहीं होता है। यथा—

"When two species of objects have always been observed to be conjoined together, I can infer, by custom, the existence of one whenever I see the existence of the other And this I call an argument from experience But how this argument can have place, where the objects, as in the present case, are single, individual, without parallel, or specific resemblance, may be difficult to explain, And will any man tell me with a serious countenance that an orderly Universe must arise from some thought and act, like the human, because we have experience of it? To ascertain this reasoning, it were requisite, that we had experience of the origin of worlds "¹

काट प्रयोजनमूलक (Design) प्रमाण की ह्यूम द्वारा की गई आलोचना से सहमत है। काट अपने 'क्रिटिक ऑफ प्योर

¹ 'An Enquiry concerning Human Understanding' Sect XI Selby-Bigge P 136/ 'Dialogues' pt II Kemp Smith P 185 quoted in 'Argument for the existence of God' by John Hick P 13

रीजन' में तर्क प्रस्तुत करते हैं कि यदि हम प्रयोजनपरक प्रमाण के आधारवाक्यों में निहित दावों को मान लें तो भी वे हमें यह अनुमान कराने में असमर्थ हैं कि उद्देश्यपरक प्रकृति अथवा विश्व एक तार्किक सृष्टि है।

इससे केवल यह निष्कर्ष निकलता है कि एक शिल्पी (architect) है जो बहुत बुद्धिमान है, और बहुत शक्तिशाली है, न कि एक सृष्टिकर्ता जो सर्वाधिक बुद्धिमान और सर्वशक्तिशाली है। *काट के अनुसार—*

"The utmost, therefore, that the argument can prove is an architect of the world who is always very much hampered by the adaptability of the material in which he works, not a creator of the world to whose idea everything is subject "1

काट कहता है कि जब हम कहते हैं कि विश्व एक रचना है और यहाँ एक रचनाकार अवश्य होना चाहिए और वह रचनाकार एक है, और वह ईश्वर है जो सर्वशक्तिमान है तो यहाँ हम सत्तामूलक प्रमाण का सहारा लेते हैं। हम यह सकते हैं कि विश्व का रचनाकार ईश्वर, केवल सत्तामूलक प्रमाण का सहारा लेकर ही हो सकता है। इसलिए, प्रयोजनमूलक प्रमाण की वैधता सत्तामूलक प्रमाण पर आधारित हो जाती है। हम यह प्रमाणित कर चुके हैं कि सत्तामूलक प्रमाण ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने में असफल रहा है। इसलिए प्रयोजनमूलक प्रमाण भी ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित नहीं करता।

1 'क्रिटिक ऑफ़ थोर रीजन' एन०के०स्मिथ द्वारा अनुवादित पृ०-296

प्रयोजनगूलक प्रमाण का खण्डन विकासवादी सिद्धान्त (Theory of Evolution) के आधार पर भी किया गया है। विकास का तात्पर्य है एक पौधे या पशु के एक रूप से दूसरे रूप में धीरे-धीरे परिवर्तन। जीवित वस्तुओं के विकास के विचार के समर्थन में कई प्रमाण उपलब्ध हैं। जैसे-जैविक अवशेष (fossils) विकासवादी विचार के पक्ष में मजबूत साक्ष्य हैं। "Archaeopteryx" (आरकीओपटेरिक्स) एक आदिम (Primitive) पक्षी था, लेकिन इसके पास रेंगने वाले (Primitive) पक्षी था, लेकिन इसके पास रेंगने वाले (reptilian) कई गुण विद्यमान थे। घोड़े के विकास से सम्बन्धित भी कई मजबूत साक्ष्य उपलब्ध हैं। बहुत से जैविक अवशेष हैं जिनके प्रत्येक स्तर से यह स्पष्ट होता है कि एक आधुनिक अश्व प्रारम्भ में लोमड़ी की तरह एक जानवर था। विकास की तार्किक व्याख्या केवल यह है कि पिछले छ करोड़ वर्षों के दौरान जानवर धीरे-धीरे परिवर्तित हो गये हैं।

हम विकासवादी सिद्धान्त के समर्थन में कह सकते हैं कि एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी में परिवर्तन बहुत मन्द होने के कारण समझ में आने लायक नहीं रहता। लेकिन लाखों वर्षों बाद वे बड़े परिवर्तन का रूप धारण कर लेते हैं। उन्नीसवीं शताब्दी में चार्ल्स डार्विन ने अपने विकासवादी सिद्धान्त की व्याख्या दो विचारों के आधार पर किया है—

- 1 अरितत्त्व के लिए संघर्ष, और
- 2 योग्यतम का चुनाव (The survival of the fittest)

डॉर्विन की कल्पना के अनुसार अगो का विकास सरलतम अमीबा (Amoebas) से लेकर जीवों की श्रेष्ठ एवं जटिल प्रजातियों तक धीरे-धीरे अस्तित्व संघर्ष एवं योग्यतम के चुनाव द्वारा हुआ है। डॉर्विन का यह विकासवादी सिद्धान्त जैव वैज्ञानिकों द्वारा भी स्वीकार किया गया है।

डॉर्विन यह नहीं दिखाता कि रचनाकार (designer) की कल्पना अरात्य है या किसी रचनाकार का अस्तित्व नहीं है। वह केवल इतना कहता है कि विश्व विकास का परिणाम है, इसलिए एक व्यक्ति विश्वास कर सकता है कि एक विश्व वैसा ही सृजित हुआ है जिसमें वह विश्वास कर सकता है। डॉर्विन का निष्कर्ष कि विश्व विकास का परिणाम है। वह कहना चाहता है कि ईश्वर ने विश्व की रचना उसी प्रकार से की है कि विश्व विकास की धीमी प्रक्रिया द्वारा ही विकसित हो सकता है। इसके (विकासवाद) समर्थक कह सकते हैं कि ईश्वर ने विकास की धीमी एवं मन्द प्रक्रिया का चुनाव अपनी रचना (design) के साधन के रूप में चुना है। रचना के इस सिद्धान्त की आलोचना की गई है, लेकिन तथ्य यह नहीं है। इसके (विकासवादी) समर्थक कह सकते हैं कि ईश्वर ने विकास की धीमी एवं मन्द प्रक्रिया का चुनाव अपनी रचना के साधन के रूप में चुना है। रचना के इस सिद्धान्त की आलोचना की गई है, लेकिन तथ्य यह नहीं है।

इस (विकासवादी) विश्वास के कारण प्रयोजन मूलक ने अपने आधार का त्याग कर दिया क्योंकि यदि एक बार विश्व की

व्याख्या धीमे विकास के सिद्धान्त के आधार पर मान लेने पर एक रचनाकार की कल्पना करने की कोई आवश्यकता नहीं है।

यद्यपि सामान्य रूप से डॉर्विन ने स्वयं प्रयोजनमूलक प्रमाण को अस्वीकार नहीं किया है, लेकिन उसका विकासवादी सिद्धान्त प्रोजनगूलक प्रमाण के कुछ महत्वपूर्ण गुणों का खण्डन करता है। जैसे रचनाकार के परोपकारित्व में विश्वास। एक परोपकारी रचनाकार वह है जो अपने द्वारा रचित प्राणियों की परवाह करता है, और उन्हें कष्ट सहन करते नहीं देख सकता, यह एक रचनाकार के विश्वास का मुख्य गुण (Spring) है। कोई भी व्यक्ति रचनामूलक प्रमाण से प्रभावित नहीं हो सकता। यदि वे यह माने कि रचनाकर एक द्रोही है।

एक परोपकारी रचनाकर में विश्वास विकासवादी प्रक्रिया के द्वारा नहीं गाना जा सकता, क्योंकि विकासवादी प्रक्रिया हमेशा अन्तहीन कष्टों एवं मृत्यु से परिपूर्ण है। अस्तित्व के लिए जीवन संघर्ष है जिसमें बहुत से जीव मर जाते हैं और प्रत्येक जीव निश्चित रूप से मर जाते हैं। उनमें से अधिकांश जीव भूख, बाढ़, तूफान, बीमारी आदि से मर जाते हैं अथवा दूसरों प्राणियों द्वारा जीवित रहने के लिए खा लिये जाते हैं। सभी प्रजातियों के लाखों जीवन प्रतिदिन प्रायः बिना पूरा जीवन जिये मरते रहते हैं। प्राणियों का यह जीवन लगातार भय और असुरक्षा से भरा हुआ है और अन्ततः वे (प्राणी) पीड़ा और कष्ट में मर जाते हैं। यदि प्रकृति (विश्व) सभी प्राणियों समेत एक उद्देश्यपूर्ण रचना है तो रचना की योजना दयामूलक नहीं है। इसी प्रकार जीव विज्ञान के तथ्य भी रचनाकर के परोपकारी होने की कल्पना नहीं

करते। इस विश्व में कोई वस्तु उद्देश्यपूर्ण ढंग से नहीं निर्मित है, वे सभी आवश्यकता और अनुकूलन के द्वारा सम्भव हुई हैं।

उन्नीसवीं शताब्दी में प्रयोजनमूलक प्रमाण को तर्कसंगत मानने वाले कुछ दार्शनिकों ने एक नया आयाम (approach) प्रदान किया है। इस नये आयाम (प्रस्ताव) के अनुसार ईश्वरवाद इस विश्व की सर्वाधिक संभव व्याख्या है। ए०सी०एविंग (A C Eving) के अनुसार प्रयोजनमूलक प्रमाण को सादृश्यता के आधार पर नहीं माना जा सकता क्योंकि प्रयोजन (रचना) मूलक प्रमाण यह दिखाता है कि विश्व में अतिरिक्त जटिलता जिसमें जीवित प्राणी अपनी स्वयं इच्छानुसार रहते हैं, केवल एक अवसर (Chance) का परिणाम नहीं है अथवा यह केवल किसी अनुरूपता के द्वारा संभव नहीं है। इस विश्व की सम्भावना को एक अवसर का (Chance) परिणाम मानना उतना ही ओछा है जितना कि एक पुस्तक की रचना बन्दर के द्वारा मानना, जो एक टाइपराइटर के साथ खेल रहा है।

उपरोक्त विचार को उन्नीसवीं शताब्दी में एफ०आर० टेनेन्ट – (F R Tennent 1866-1957) द्वारा अधिक विस्तार दिया गया है। टेनेन्ट विचार करता है कि यान्त्रिक विकासवादी सिद्धान्त ठीक ढंग से विश्व की वस्तुओं एवं प्राणियों की व्याख्या नहीं कर पाता। ईश्वरवाद पूरे विश्व की सबसे संभव व्याख्या है। उनके अनुसार ईश्वरवाद विश्व की कल्पना के लिए सर्वाधिक संभव है। ईश्वरवाद विश्व की कल्पना विश्व की किसी अन्य व्याख्या से अधिक उपयुक्त है। विश्व प्रक्रिया एक अन्तिम प्रयोजन या उद्देश्य है। यह महत्वपूर्ण नहीं है कि जिस उद्देश्य

को विश्व प्रक्रिया प्राप्त करना चाहती है हम उसे जानते हैं या नहीं और विश्व का यह उद्देश्य या लक्ष्य यह दिखाता है कि यह रचित है और एक रचनाकार है —

"A machine can evince intelligent contrivance or design to a man ignorant of engineering and unable to tell precisely what the machine is for. Once more, by way of making relevant distinctions, a teleological interpretation of Nature does not require that every detail in nature was purposed or fore-ordained. Process may inevitably produce by products which as such, were not purposed, but are the necessary outcome of process by which a purpose is fulfilled " ¹

टेनेन्ट विश्व की ईश्वरवादी व्याख्या के लिए कुछ बिन्दुओं पर विचार करता है कि क्यों ईश्वरवाद विश्व की सर्वाधिक सम्भव व्याख्या करने में समर्थ है ये बिन्दु हैं—

- 1 विश्व का जानने योग्य या समझने योग्य होना। विश्व जानने योग्य है। यदि विश्व केवल दुर्व्यवस्था (chaos) होती तो घटनाएँ कभी पुनर्घटित न होती, कोई भी सम्बन्ध

स्थापित न हो सकता, कोई भी वैज्ञानिक नियम नहीं खोजा जा सकता था, कोई सार्वभौमिक नियम न पाया जाता। लेकिन ऐसा नहीं है। यह हमारे अनुभव के विरुद्ध है। हम अनुभव करते हैं कि—घटनाएँ बार—बार घटित होती हैं। सम्बन्ध स्थापित है, वैज्ञानिक और सार्वभौमिक नियमों की

¹ Tennant's 'Cosmic Teleology' Philosophical Theology reprinted in the 'Existence of God' ed, John Hick P 122

खोज की जा चुकी है। इसका तात्पर्य यह है कि विश्व बौद्धिक (intelligible) है—

"The primary epistemological contribution to teleological reasoning consists in the fact that the world is more or less *s intelligible*, in that it happens to be more or less intelligible, in that it happens to be more or less a cosmos, when conceivably it might have been a self subsistent and determinate 'Chaos' in which similar events never occurred, none required universals had no place relations no fixity, things no nexus of determination, and, "real" categories no foothold"¹

विश्व की बौद्धिकता दिखाती है कि यह प्रयोजनमूलक है, और इसका बौद्धिक रचाकार है।

2 जैविक प्राणियों का आन्तरिक समायोजन। (Internal adaptedness of organic beings) "the argument that adaptation of part to whole, of whole to environment, and of organ to function implies design was forcible"²

टेनेन्ट का कथन है कि यदि यह मान भी लिया जाय कि प्रत्येक प्राणी के अंगों की बनावट एक लम्बे समय के सफल एवं मन्दगति के परिवर्तन का परिणाम है फिर भी यह एक वाहय रचनाकर्ता की अनुपस्थिति को प्रमाणित नहीं करता। प्राकृतिक चयन का सिद्धान्त प्रयोजन मूलक प्रमाण के साथ अनुपयुक्त

¹ Tennent's cosmic teleology Philosophical Theology reprinted in the Existence of God' ed John Hick P 122

² Tennent's cosmic teleology Philosophical Theology reprinted in the Existence of God' ed John Hick P 126

(incomplitable) नहीं है। टेनेन्ट के अनुसार विश्व की पूर्णतः सफल विकासवादी प्रक्रिया की ईश्वर की आस्तिक कल्पना के बिना व्याख्या सम्भव नहीं है—

"But it may be observed that, in the absence either of a mechanical or of an "internal" explanation of variation, room is left for the possibility of that variation is externally pre-determined or guided, so that not only the general trend of the organic process, but also its every detail, may be pre-ordained or divinely *controlled*"¹

टेनेन्ट कहते हैं कि यन्त्रवाद के द्वारा हम व्याख्या कर सकते हैं कि जीव (species) हमेशा रचनाकार की कल्पना के बिना वातावरण के साथ अच्छे अनुकूलन के दबाव में रहते हैं लेकिन इसके बावजूद पूरी प्रक्रिया व्याख्याविहीन रहती है और इसकी व्याख्या तभी की जा सकती है जब ईश्वर वादी कल्पना का सहारा लिया जाय।

3 अजैविक तत्वों के जीवन की प्रति उपयुक्तता 'The fitness of the inorganic to minister to life—"The teleologist of today, however, would rather call attention to the continuity of apparent purposiveness between the two realms, or to the dependence of adaptiveness on the one on adeptiveness in the other"²

¹ Tennent's cosmic Teleology' Philosophical Theology reprinted in the Existence of God' ed, John Hick P 122

² Tennent's cosmic Teleology' Philosophical Theology reprinted in the Existence of God' ed John Hick P 128-129

जीवन की उत्पत्ति एवं धारण करने में भौतिक संसार की उपयुक्तता है। विश्व की उपयुक्तता निश्चित अजैविक दशाओं पर निर्भर करती है।

"The fitness of our world to be the home of living beings depends upon certain primary conditions, astronomical, thermal, chemical, etc. . . . thus essential to the maintenance of life, then makes the inorganic world seem in some respects, comparable with an organism. It is suggestive of a formative principle. But if there be such a principle, it is not conceivable after analogy with the life and mind of organisms, and can not be said to be intrinsic or internal, because the inorganic at the molar and phenomenal level of explanation is devoid of life, and at any level of explanation is devoid of intelligence and foresight, unless cosmic teleology is invoked, the intricate adaptation that have been mentioned must be referred by the dualist to a mechanically controlled concourse of atoms, and by the pluralistic spiritualist to conative monads that are no more capable of conspiracy than are inert particles." ¹

टेनेन्ट के अनुसार अवसर के द्वारा विश्व का अस्तित्व में आना एक ओछी सम्भावना है। जैविकसत्ता अजैविक विश्व के बाद की अवस्था है। अजैविक प्रक्रिया के द्वारा जीवन सम्भव हो सका है। अजैविक प्रक्रिया से आशय जीवन के लिए उपयुक्तता का विकास है। दूरारी अजैविक प्रक्रिया के द्वारा जैविक सत्ता

¹ Tennent's cosmic Teleology' Philosophical Theology reprinted in the Existence of God' ed John Hick P 134

अस्तित्व में आई। और यह एक रचनाकार को सूचित करता है क्योंकि यहाँ जीवन धारण करने में बहुत अधिक जटिलताएँ हैं—

- 4 प्रकृति का निरीश्वरवादी मूल्य विश्व मूल्यों का वाहक है। टेनेन्ट विशेष रूप से निरीश्वरवादी मूल्यों का उल्लेख करता है। प्रकृति सब जगह सुन्दरता उत्पन्न कर रही है—

"Nor can nature's mechanism be regarded as a sufficient cause of the adaptiveness to our subjectivity in which beauty consists, for we may still ask why Nature's mechanisms affects us in such wise that we deem her sublime and beautiful, since mere mechanism, as such, is under no universal necessity to do so, and what we may call human mechanisms usually fail to do so"¹

"Nature's beauty is of a piece with the world's intelligibility and with its being a theatre for moral life, and thus for the case for theism is strengthened by aesthetic considerations

विश्व की यन्त्रवादी व्याख्या विश्व के निरीश्वरवादी मूल्यों की व्याख्या नहीं कर पाता। यदि हम यन्त्रवादी व्याख्या को स्वीकार कर ले तो यह विश्व में निरीश्वरवादी मूल्यों के नियमों का पालन नहीं करता, जो विश्व को बौद्धिक मानता है।

- 5 नैतिक मूल्यों के अनुभव के विश्व साधन रूप में विश्व में मनुष्य का नैतिक स्वरूप अत्यन्त महत्वपूर्ण है, यह विश्व का एक महत्वपूर्ण पहलू है। इसकी व्याख्या की भी आवश्यकता पड़ती है, और इसकी व्याख्या टेनेन्ट के अनुसार केवल ईश्वरवाद में प्राप्त होती है—

¹ Tennent's 'cosmic Teleology' Philosophical Theology, reprinted in the 'Existence of God' ed John Hick P. 135

"It may further be observed that in so far as the mechanical stability and the analytic intelligibility of the inorganic world are concerned, beauty is a superfluity. Also that in the organic world aesthetic pleasingness of colour etc. seems to possess survival value on but a limited scale, and then is not to be identified with the complex and intellectualized aesthetic sentiments of humanity, which apparently have so survival value¹

ये सभी तथ्य ईश्वरवाद की कल्पना के लिए सर्वाधिक सम्भव व्याख्या है। टेनेन्ट कहता है कि विश्व के प्रत्येक पक्ष की उपरोक्त वर्णित बिन्दु की अलग अलग व्याख्या ईश्वरवाद की कल्पना के बिना की जा सकती है, परन्तु जटिल विश्व के सभी पहलुओं की समष्टि के रूप में व्याख्या ईश्वरवाद को स्वीकार किये बिना नहीं की जा सकती। ईश्वरवाद सम्पूर्ण विश्व की सर्वाधिक सम्भव व्याख्या है।

टेनेन्ट के अनुसार यह अधिक सम्भव है कि यहाँ एक रचनाकर्ता है, बजाय इसके कि वह नहीं है। लेकिन सम्भावना सम्बन्धात्मक अवधारणा है। यह विश्व की तरह विशिष्ट (Unique) तथ्य पर लागू नहीं किया जा सकता। वास्तव में, सम्भावना की यह अवधारणा भौतिक और व्यावहारिक विज्ञान में प्रयोग की जाती है जिसमें उदाहरणों की बहुलता है लेकिन जहाँ एक ही उदाहरण है विश्व, तो यह अवधारणा यहाँ असफल हो जाती है।

¹ Tennent's cosmic Teleology' Philosophical Theology, reprinted in the Existence of God' ed John Hick P 134

हम विश्व की व्याख्या दो प्रकार से करते हैं—

(1) आस्तिक (Theistic) और

(2) प्राकृतिक (Naturalistic)

इन दोनों प्रकार की व्याख्याओं की कुछ कमियाँ एवं अच्छाइयाँ हैं। किस आधार पर यह दावा किया जा सकता है कि एक दूसरी से अधिक संभव है? क्या हम सामान्यतः इनके पक्ष व विपक्ष के बिन्दुओं की गणना कर सकते हैं? क्या हम यह कह सकते हैं कि ईश्वरवाद के समर्थन के पक्ष में दस बिन्दु हैं और विपक्ष में आठ बिन्दु हैं, इसलिए ईश्वरवाद दो बिन्दुओं से जीत जाता है। स्पष्ट ऐसी यान्त्रिक प्रक्रिया संभव नहीं है। ऐसे विषयों का निर्णय अनुभूतिपरक एवं वैयक्तिक होता है और संभावना के विचार को यदि स्वीकार किया जाता है तो इसका बहुत वस्तुनिष्ठ तात्पर्य नहीं है।

प्रयोजनमूलक प्रमाण को आधुनिक समय में (recent) नया योगदान रिचर्ड टेलर ने दिया है। उन्होंने अपनी पुस्तक मेटाफिजिक्स (Metaphysics) में प्रयोजनमूलक प्रमाण का ज्ञानमीमासीय पक्ष एक नये रूप में प्रस्तुत किया है। उनके तर्क के दो स्तर हैं प्रथम स्तर में वे एक रचना (Design) का उदाहरण देते हैं। और अपने तर्क के दूसरे स्तर में उसी पद्धति को स्थापित करते हैं कि हमारी ज्ञानेन्द्रिया भी रचित हैं। अपने तर्क के प्रथम स्तर पर टेलर कहते हैं—

"Suppose then that you are riding in a railway coach and glancing from the window at one of the stops, you see numerous white stones as scattered about on a small hillside near the train in a pattern resembling these letters THE BRITISH RAILWAYS WELCOME YOU TO WALES Now you could scarcely doubt that these stones do not just accidentally happen to exhibit that pattern, you would in fact feel quite certain that they were purposefully *arranged* that way to convey an intelligible message At the same time, however, you could not prove, just from a consideration of their arrangement alone It is possible—at least logically so—that there was no guiding hand at all in back of this pattern, that it is simply the result of the operation of inanimate nature It is possible that the stones, one by one, rolled down the hill and, over the course of centuries, finally ended up in that interesting arrangement, or that they came in some other accidental way to be so related to each other For surely the mere fact that some thing has an interesting or striking shape or pattern and thus *seems* purposefully arranged, is no proof that it is

Here, however, is the important point which is easy to overlook, namely, that if, upon seeing from the train window a group of stones arranged as described, you were to conclude that you were entering Wales, and if your sole reason for thinking this, whether it was in fact good evidence or not, consistently with that, suppose that the arrangement of the stones was accidental, you would in fact, be presupposing that they were arranged that way by an

intelligent and purposeful being or beings, for the purpose of conveying a certain message having nothing to do with the stones as themselves as, Another way of presupposing the same point is, that it would be *irrational* for you to regard the arrangement of the stones as evidence that you were entering Wales, and at the same time to suppose that they might have come to that arrangement accidentally, that is as the result of the ordinary interactions of natural or physical forces¹

इस विवरण में सन्देश एवं सन्देशवाहक के बीच एक तार्किक सम्बन्ध है। कोई सन्देश, सन्देशवाहक के बिना सम्भव नहीं हो सकता। टेलर के उपरोक्त परिच्छेद में पत्थरों की व्यवस्था हमें एक सूचना देती है, यह महत्वपूर्ण नहीं है कि यह किस भाषा में लिखा हुआ है। यदि हम पत्थरों के सन्देश का अनुभव करते हैं कि हम वॉल्स में प्रवेश कर रहे हैं। हमें सन्देश देने वाले का भी अनुभव अवश्य करना चाहिए। जहाँ कोई सन्देश होता है, वहाँ सन्देशवाहक भी होता है। हम सन्देशवाहक के बिना कोई सन्देश (सूचना) नहीं प्राप्त करते और यदि हम पत्थरों की व्यवस्था को एक आकस्मिक संयोग का परिणाम, मन्द विकासवादी प्रक्रिया का परिणाम मान ले तो हमें इस सन्देश का अनुभव नहीं होना चाहिए कि हम वॉल्स में प्रवेश कर रहे हैं। इसलिए या तो पत्थर उद्देश्यपूर्ण ढंग से एक सन्देश देने के लिए व्यवस्थित किये गये हैं कि यहाँ से वॉल्स का क्षेत्र विकास की मन्द प्रक्रिया द्वारा अथवा यह कि वे किसी सन्देश के लिए प्रयुक्त किये गये हैं।

लेकिन इस सम्बन्ध में इस सन्देश का कोई उत्तरदायित्व नहीं है। यदि हम इस सन्देश का अनुभव करते हैं तो हमें इसे किसी रचनाकार की रचना के रूप में गानना चाहिए और यदि हम पत्थरो की व्यवस्था को एक संयोग मान ले तो हमें इस सन्देश को वास्तविक रूप से सत्य सन्देश के रूप में अनुभव नहीं कर सकते हैं कि हम वाल्स क्षेत्र में प्रवेश कर रहे हैं। इसलिए, हम एक सन्देश वाहक की कल्पना करने को विवश हैं। जिसने पत्थरो को एक विशेष ढंग से व्यवस्थित किया है।

अपने तर्क के दूसरे स्तर पर टेलर का कथन है कि जैसे हम पत्थरो की व्यवस्था को किसी प्रयोजन का परिणाम मानते हैं, जब हम सन्देश को वास्तविक सन्देश के रूप में ग्रहण करते हैं। उसी तरह हम अपनी ज्ञानेन्द्रियों द्वारा इस विश्व के बारे में जानकारी का दावा करते हैं। यदि हम ज्ञानेन्द्रियों के ज्ञान के दावे को वास्तविक ज्ञान के रूप में ग्रहण करते हैं तो हमें उसे (ज्ञान को) किसी उद्देश्य का परिणाम मानना चाहिए। और यदि हम अपनी ज्ञानेन्द्रियों को विकासवादी प्रक्रिया का परिणाम मानते हैं तो हमें ज्ञान सम्बन्धी इनके दावे का अनुभव नहीं होना चाहिए। लेकिन हम सामान्य जीवन में ज्ञान के इस दावे का अनुभव करते हैं और इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि वे (ज्ञानेन्द्रियाँ) किसी उद्देश्यपूर्ण रचना का परिणाम हैं। ज्ञान के दावे का अनुभव करना और उसे किसी रचना का परिणाम न मानना, अथवा उसे किसी संयोग अथवा विकासवादी प्रक्रिया का परिणाम गानना, दोनों परस्पर विरुद्ध हैं।

टेलर इस तथ्य को इस प्रकार स्पष्ट करते हैं—

"Just as we supposed that the stones on the hill told us that we were entering *Wales* a fact having nothing to do with the stones themselves - so we also suppose that our senses in some manner tell us what is true, at least sometimes. The stones on the hill could, to be sure, have been an accident, in which case we cannot suppose that they really tell us anything at all. So also, our senses and all our faculties could be accidental in their origins, and in that case they do not really tell us anything either. But the fact remains, that we do trust then, without the slightest reflection on the matter¹

इसलिए टेलर निष्कर्ष निकालता है कि—

"We saw that it would be irrational for anyone to say *both* that the marks be found on a stone had a natural, non-purposeful origin and *also* that they reveal some truth respect to something other than themselves, something that is not merely inferred from them. One cannot rationally believe both of these things. So also, it is now suggested it would be irrational for one to say *both* that this sensory and cognitive faculties as had a natural, non-purposeful origin and *also* that they reveal some truth with respect to something other than themselves, something that is not merely inferred from them. If their origin can be entirely accounted for in terms of chance variations, natural selection, and so on, without supposing that they somehow embody and express the

¹ *Metaphysics* I¹ 100 quoted in *Arguments for the existence of God* by John Hick, p. 23

purposes of some creative being then the most we can say of them is that they exist, that they are complex and wonderful in their construction, and are perhaps in other respects interesting and remarkable. We can not say that they are entirely by themselves, reliable guides to any truth whatever save only what we can be inferred from their own structure and arrangement. If on the other hand, we do assume that they are guides to some truth having nothing to do with themselves then it is difficult to see how we can, consistently with that supposition, believe them to have arisen by accident or by the ordinary workings of purposeless forces, even over the age of the *time* ¹

परन्तु टेलर अपने तर्क में समानान्तरवाद (parallelism) का सहारा लेते हैं। हम समानान्तरवाद का प्रयोग वही करते हैं जब कोई दो वस्तुएँ समान प्रकृति एवं गुण से युक्त हों। लेकिन टेलर के समानान्तरवाद में दो तथ्य अपने प्रकृति एवं गुण में परस्पर भिन्न हैं। एक तथ्य मानव रचना के उत्पादन (पत्थरों की व्यवस्था) के रूप में है जबकि दूसरा तथ्य प्रकृति के उत्पाद (ज्ञानेन्द्रियों) के रूप में है। चूँकि ये तथ्य समान प्रकृति एवं गुण के नहीं हैं इसलिए उनका सन्देश (सूचना) भी समान नहीं हो सकती। इस सन्देश का भाव भी समान नहीं हो सकता। एक सन्देश मानवीय सवेगों (intentions) का है और दूसरा सन्देश प्राकृतिक जैविक विकास का है। प्राकृतिक जैविक विकास सम्बन्धी उत्पाद में किसी रचनाकार का भाव नहीं है। हमें

¹ "Metaphysics" Pp. 100-101 quoted in "Arguments for the Existence of God" by John Hick, P. 24

प्राकृतिक तथ्यो एव रचनामूलक तथ्यो के बीच भेद रखना आवश्यक है।

लेकिन यह समानान्तर कितना राबल है। जॉन हिक के अनुसार—एक सन्देश प्रदान करने वाले पत्थरो की व्यवस्था जो वैसा सन्देश है जो अनिवार्य रूप से सूचनामूलक इरादे से बनाया गया है। लेकिन हमारी आखे सन्देश नहीं है। और यदि हम इसकी सूचना के बारे में बात करते हैं तो हम इसे रूपक अलंकार (Metaphor) के रूप में प्रयोग करते हैं।

यह सत्य है कि हम विश्व को देखकर कुछ जानकारी प्राप्त करते हैं लेकिन इससे यह दावा नहीं कर सकते कि हमारी आँखें रचित (Designed) हैं यह उतना ही बुरा है जितना यह दावा करना कि एक पेड़ की टहनी जो जंगल में घूमते हुए प्राप्त होती है और घूमने की छड़ी के रूप में प्रयोग की जाती है, और फिर कोई दावा करता है कि यहाँ किसी घूमने की छड़ी का निर्माता अवश्य होना चाहिए जो इसे अपने कार्य को बिखरे रूप में गवारू ढग से छोड़ दिया है।

टेलर का तर्क रुचिकर और विचारों को उत्तेजित करने वाला है फिर भी यह भ्रामक तर्क का एक रूप है। हिक के अनुसार टेलर का कथन है कि चूँकि हम अपनी ज्ञानेन्द्रियों को उस रूप में प्रयोग कर सकते हैं जिस रूप में कि हम पहाड़ी क्षेत्र में पत्थरो के द्वारा लिखे हुए शब्दों को प्रयोग करते हैं जो हमें कुछ सूचना प्रदान करते हैं। हमें अपनी ज्ञानेन्द्रियों को उस रूप में जानना चाहिए जिस रूप में बौद्धिक प्राणी के रूप में हम

यह जानते हैं कि “द ब्रिटिश रेलवेज वेलकम्स यू टु वाल्स यही तर्क है। इसकी कमी यह है कि हम अपनी ज्ञानेन्द्रियो अथवा अनुभव को उस रूप में ग्रहण नहीं कर सकते जिस रूप में कि हम शब्दों के एक क्रम में ग्रहण करते हैं। हमारे पास यह विश्वास करने के लिए कि ज्ञानेन्द्रियों एक बौद्धिक प्रयोजन का परिणाम है, कोई समानान्तर (Parallel) तर्क नहीं है इसके विपरीत जैव वैज्ञानिक इस रूप में व्याख्या करते हैं कि विभिन्न जानवरों एवं प्राणियों की ज्ञानेन्द्रियाँ (Sense organs) विकास की प्राकृतिक प्रक्रिया द्वारा विकसित हुई हैं। इस कथानक (Story) के अनुसार वर्तमान रूप उदाहरण के लिए मनुष्य की आँख एक दैवी तत्त्व की चेतना मूलक रचना का परिणाम है अपितु यह लाखों वर्षों के विकासवादी यन्त्रवाद का परिणाम है।

अन्त में, ईश्वर के अस्तित्व के लिए प्रथम कारण परक प्रमाण सफल रहा, और हमें एक प्रथम कारण को स्वीकार करने का इशारा करता है। आपातिक प्रमाण भी सफलतापूर्वक केवल यह दिखा सका कि एक अनिवार्य सत्ता है, प्रयोजनमूलक प्रमाण भी यदि सफल है तो एक वैश्विक रचनाकार के अस्तित्व की सूचना देता है। ये सभी प्रमाण यह नहीं सिद्ध करते कि वह रचनाकार ईश्वर है जिसमें वे सभी विशेषताएँ हैं, जो एक नैतिक एकेश्वरवादी ईश्वर में हैं।

अतः हम कह सकते हैं कि जिस ईश्वर की अवधारणा को स्वीकार करते हुए हम उसके अस्तित्व के प्रमाणित करने का प्रयास कर रहे हैं उसमें उपरोक्त परम्परागत प्रमाण उसके अस्तित्व को प्रमाणित करने में असफल हैं।

अध्याय-तीन

ईश्वर के अस्तित्व के
लिए नैतिक युक्तियाँ

ईश्वर के अस्तित्व के लिए नैतिक युक्तियाँ

ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए नैतिक तर्क अत्यन्त लोकप्रिय तर्क है। इनकी लोकप्रियता का कारण प्राकृतिक धर्मशास्त्र के परम्परागत प्रमाणों की ह्यूम एव काट के द्वारा की गई गम्भीर आलोचना है। काट के समय से लेकर आज तक ईश्वर के अस्तित्व के लिए आधार प्रस्तुत करने के लिए कई महत्वपूर्ण प्रयास किये गये हैं जिनमें न केवल इस तथ्य को स्वीकार किया गया है कि एक विश्व है, अथवा विश्व में एक व्यवस्थित क्रम है अपितु यह तथ्य भी कि विश्व का बहुत ही विशिष्ट गुण है—मानवीय नैतिक अनुभव। यह विश्वास किया जाता है कि यदि हम ईश्वरवाद की वस्तुनिष्ठ सत्यता में विश्वास नहीं करते तो एक दैवीतत्त्व में विश्वास करना आवश्यक हो जाता है क्योंकि बिना इसके नैतिकता का आधार ढह जाता है, या सम्भव नहीं है। यह तर्क किया जाता है कि केवल आस्तिक विश्वास ही नैतिक व्यवहार के ठोस पर्याप्त सवेगों का आधार है और आस्तिक विकास के बिना उचित और अनुचित के बीच भेद करने का सन्तोषजनक वस्तुनिष्ठ आधार प्राप्त नहीं हो सकता न ही किसी सर्वश्रेष्ठ (Supreme) नियामक (lawgiver) के किसी नैतिक नियम की स्थापना ही हो सकती है।

नैतिक तर्क ईश्वर के अस्तित्व का उतना अधिक दावा नहीं करता जितना इस पर कि हमें ईश्वर के अस्तित्व पर निश्चित

रूप से विचार करना चाहिए। यह आधुनिक प्रयास कि ईश्वर मनुष्य के नैतिक अनुभव द्वारा जाना जाता है, इमेनुअल काट से प्रारम्भ होता है, जिसने अपनी पुस्तक 'क्रिटिक ऑफ प्रैक्टिकल रीजन' में तर्क किया है कि ईश्वर का अस्तित्व नैतिक तर्क की एक पूर्वमान्यता है। काट के लिए ईश्वर के अस्तित्व का आशय किसी ऐसी वस्तु से नहीं है जिसे हम कठिनाई के साथ जान सकें।

काट के अनुसार ईश्वर नैतिक जीवन की पूर्वमान्यता है। काट ईश्वर के अस्तित्व के सम्बन्ध में इस निष्कर्ष पर कैसे पहुँचा, यह विचारणीय है।

काट का तर्क इस प्रकार है—

यद्यपि सद्गुण (Virtue) आवश्यक (intrinsic) शुभ है, परन्तु यह पूर्ण अथवा परमशुभ नहीं है। पूर्ण शुभ वह है जिसमें सदाचार के साथ—साथ आनन्द (happinesas) का भी समावेश हो। काट का कथन है कि सदाचार (Virtue) और आनन्द (Happinesas) न तो अवधारणात्मक रूप से सम्बन्धित है और न ही कारणात्मक रूप से। वह कर्म सिद्धान्त की बात करता है जिसके अनुरार जो जैसा कर्म करता है उसी के अनुसार फल प्राप्त करता है (जैसी करनी वैसी भरनी)। चूँकि सदाचार (Virtue) आनन्द से सम्बन्धित है और उनका सम्बन्ध न तो कारणात्मक है और न ही अवधारणात्मक, इसलिए इसके लिए ईश्वर की पूर्वमान्यता की आवश्यकता है, जो सदाचार को आनन्द से सयुक्त करता है। इस विश्व में जब भी हम दो वस्तुओं को

साथ-साथ पाते हैं तो हम जानते हैं कि वे या तो कारणात्मक रूप से सम्बन्धित हैं अथवा अवधारणात्मक रूप से। इस तथ्य को और अधिक स्पष्ट करने हेतु हम अवधारणात्मक सम्बन्ध का उदाहरण लेते हैं—एक व्यक्ति श्याम (मनुष्य) की अवधारणा से हम जानते हैं कि श्याम एक मानव प्राणी है, कुत्ते की अवधारणा से हम यह जानते हैं कि कुत्ता एक जानवर है, त्रिभुज की अवधारणा से हम जानते हैं कि इसकी तीन भुजाएँ हैं। अब हम कारणात्मक सम्बन्ध के उदाहरणों को लेते हैं—धुआँ आग के साथ हमेशा विद्यमान रहता है क्योंकि दोनों कारणात्मक रूप से सम्बन्धित हैं। लेकिन इस प्रकार का सम्बन्ध सदाचार (Virtue) का आनन्द के साथ नहीं पाया जाता। हम सदाचार को आनन्द रहित एवं आनन्द को सदाचार रहित विचार (Think) कर सकते हैं। हम जानते हैं कि न तो सदाचार (सद्गुण) (Virtue) आनन्द का कारण है और न ही आनन्द सदाचार का कारण है। लेकिन सदाचार को आनन्द के साथ रहना चाहिए यह जैसी करनी वैसी भरनी का सिद्धान्त है, जो अपनी पूर्णता के लिए ईश्वर की पूर्वमान्यता की अपेक्षा करता है, क्योंकि हम विश्व में देखते हैं कि यहाँ ऐसे बहुत से व्यक्ति हैं जो सद्गुणी हैं परन्तु प्रसन्न (सुखी) नहीं हैं। काट विचार करता है कि लोगों को केवल नैतिक ही नहीं होना चाहिए, बल्कि सुखी (happy) भी होना चाहिए। वह यह विचार नहीं करता कि नैतिक होना सुखी होने का ही प्रतिरूप (identical) है। वह विचार करता है कि प्रसन्नता को होना आवश्यक है। अब काट विचार करता है कि सुखद नैतिक व्यक्ति सर्वोच्च शुभ (highest good) है जो ससार में प्राप्त किया जा सकता है, और जिससे सर्वोच्च शुभ प्राप्त होना

चाहिए। इसलिए यदि यहाँ नैतिकता और आनन्द का संयोजन होता है तो यहाँ प्रकृति का एक रचयिता अवश्य होना चाहिए जो नैतिक व्यक्तियों की प्रसन्नता की व्यवस्था कर सकता है। पुनः काट कहता है कि सर्वोच्च शुभ के लिए आवश्यक है कि हम ईश्वर के अस्तित्व को पूर्वमान्यता के रूप में स्वीकार करें जो नैतिक व्यक्तियों के परमसुख की जिम्मेदारी विश्व के दैवी नियन्त्रण (divine control) द्वारा लेगा।

सफलता के लिए आनन्द (happiness) क्यों आवश्यक है? मान लीजिए सदगुणी (Virtues) नैतिक व्यक्ति की प्रसन्नता अथवा सफलता का कोई आश्वासन (guarantee) न हो कि सदगुणी व्यक्ति सुखी होगा अथवा सफल होगा तो वह सदगुणी क्यों होना चाहैगा? वह अपने वर्तमान सुखद जीवन का बलिदान क्यों करना चाहैगा? अन्य लोगों की भोंति वह भी अपने जीवन में बुरे साधनों द्वारा समृद्ध रहैगा। लेकिन ऐसा वह कभी नहीं करता क्यों? क्योंकि वह जानता है कि यद्यपि उसने इस जीवन में प्रसन्नता अथवा सफलता भले ही नहीं प्राप्त कर सका है। वह उस प्रसन्नता अथवा सफलता को अपने दूसरे जीवन में अथवा यहाँ के जीवन के बाद प्राप्त कर सकेगा, जो यह विश्वास दिलाता है कि वह प्रसन्नता प्राप्त करेगा, वही ईश्वर है।

काट के अनुसार इस जीवन के बाद आत्मा की अमरता और ईश्वर यहाँ ये दो नैतिकता की पूर्वमान्यताएँ हैं। यदि सदगुण आनन्द युक्त नहीं है तो कोई भी व्यक्ति सदगुणी नहीं होना चाहैगा। जब एक सैनिक युद्ध भूमि में अपना बलिदान करता है तो वह उस समय आनन्द (happiness) नहीं प्राप्त

करता लेकिन वह अच्छी तरह जानता है कि वह आनन्द को इस जीवन के बाद अवश्य प्राप्त करेगा। यदि ऐसा आश्वासन न हो कि सद्गुणी व्यक्ति सुखी होगा, तो कोई व्यक्ति सद्गुणी नहीं बनना चाहैगा। हम अपने दैनिक जीवन में देखते हैं कि यहाँ बहुत से सद्गुणी व्यक्ति हैं, जो अपने पूरे जीवन में अत्यधिक कष्टों का सामना करते हैं और थोड़ा सा भी सुख नहीं प्राप्त कर पाते। तो वे ऐसा क्यों होना चाहते हैं, क्योंकि वे जानते हैं कि सुख (happiness) निश्चित रूप से प्राप्त होगा इस जीवन में या अगले जीवन में। और इसके लिए आवश्यकता है ईश्वर की पूर्वमान्यता की, अन्यथा कोई भी व्यक्ति सद्गुणी (Virtuous) नहीं होना चाहैगा।

अब हम पूर्ण शुभ की बात करते हैं जिसका अस्तित्व होना चाहिए। लेकिन जो होना चाहिए उसे अनिवार्यतः सम्भव होना चाहिए, और इसलिए इसकी संभावना की अनिवार्य शर्तें हैं कि उसे वास्तव में होना चाहिए। हम देखते हैं कि सद्गुण एवं सुख (happiness) में अनिवार्य सम्बन्ध नहीं है न तो तार्किक रूप से और न ही सामान्य कारण कार्यरूप में। तार्किक सम्बन्ध इसलिए सम्भव नहीं है, क्योंकि सद्गुण की व्याख्या सुखद (happiness) के पदों में नहीं की जा सकती है और इसमें प्रकृति के सामान्य नियमों का कारणात्मक सम्बन्ध भी नहीं है। तब स्थिति है—पूर्ण शुभ (complete good) को अस्तित्ववान होने में समर्थ होना चाहिए, क्योंकि इसे अस्तित्ववान होना चाहिए। इसका एक पक्ष (factor) पूर्ण सद्गुण सभी परिस्थितियों में सम्भव है। लेकिन दूसरा गुण (पक्ष) उसी अनुपात में सुख (happiness) की प्राप्ति का अनुभव तभी किया जा सकता है यदि प्रकृति की गति अच्छी

प्रकार से नियन्त्रित हो। इसके होने का विचार केवल एक ही माध्यम से किया जा सकता है जबकि हम यह कल्पना करे कि प्रकृति एक उद्देश्यपूर्ण, परोपकारी और नैतिक सत्ता पर आधारित है जो जीवन के लम्बे दौर—(भविष्य जीवन या कई जीवन) में यह व्यवस्था करता है सदगुणी उचित अनुपात में सुख (happiness) के द्वारा पुरस्कृत होगा। इस प्रकार काट के लिए ईश्वर में विश्वास प्रमाणित होता है क्योंकि बिना इसके हम सदगुण को सुखद (happiness) नहीं मान सकते। (जिससे सर्वोच्च शुभ सम्बन्धित है)।

काट प्रत्यक्षत यह दावा नहीं करता कि इन आधारवाक्यों से ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध होता है, अपितु यह दावा करता है कि नैतिकता के दावे के लिए दैवी अस्तित्व की पूर्वमान्यता आवश्यक है। काट के तर्क के महत्वपूर्ण बिन्दु इस प्रकार स्पष्ट किये जा सकते हैं—

प्रथम, निश्रेयस (Summumbonum) सुख की उचित मात्रा के साथ सर्वोच्च शुभ है और यह नैतिकता का अन्तिम लक्ष्य (highest end) है—

"The highest good is the necessary highest end of a morality determined will and a true object thereof"¹

द्वितीय, चूँकि 'चाहिए' (ought) सकता' (can) की अपेक्षा करता है—यह इस तथ्य से निगमित होता है कि शुभ सकल्प

¹ क्रिटिक ऑफ प्रैक्टिकल रीजन ट्रासलेटेड, एल० डब्ल्यू बेक (L W Beck) (न्यूयार्क लिबरल आर्ट्स प्रेस 1956) पृष्ठ-130।

(good will) सर्वोच्च शुभ ला सकती है जो सुख (happiness) की उचित मात्रा से युक्त होता है।

इस प्रकार यह है—"a necessity connected with duty as a requisite to presuppose the possibility of this highest good "¹

तीसरा, यद्यपि सर्वोच्च शुभ अवश्य सम्भव होना चाहिए, और अनुभव में आना चाहिए लेकिन यह हमारी शक्ति के अन्दर नहीं है क्योंकि हम सद्गुण को स्वयं प्राप्त कर सकते हैं, लेकिन इसके साथ सुख (happiness) को प्राप्त नहीं कर पाते। यह हमारे बस की बात नहीं है, यह पूर्णशक्तिशाली के बस की बात है।

चौथा, एक बौद्धिक (rational) और नैतिक सत्ता का होना आवश्यक है जो नैतिकता एवं सुख (happiness) में परस्पर मेल करा सके। इसलिए—

"The existence is postulated of a cause of the whole of nature, itself distinct from nature, which contains the ground of the exact coincidence of happiness with morality "²

"It is our duty to promote the highest good, and it is not merely our privilege but a necessity connected with duty as a requisite to presuppose the possibility of this highest good. This presupposition is made only under the condition of the existence of God, and this condition,

¹ पूर्वोक्त पृष्ठ—130।

² पूर्वोक्त पृष्ठ—129।

inseparably connects this supposition with duty Therefore, it is morally necessary to assume the existence of God "¹

सी० डी० ब्रॉड ने काट के तर्क को इस प्रकार रखा है—

"The complete good is composed of virtue with the appropriate amount of happiness, Now we can say of the complete good that it ought to exist But what ought to be must be possible, and therefore the necessary conditions of its possibility must be actual Now there is no necessary connection between virtue and happiness either logically or by way of ordinary natural causation There is no logical connection, because virtue cannot be defined in terms of happiness, -----And there is no causal connection by the ordinary laws of Nature-----The complete good must be capable of existing, since it ought to exist One of its factors, viz perfect Virtue is possible under all circumstances, But the other factor, viz, The deserved amount of happiness, will be realized only if the course of Nature be deliberately over-ruled so as to secure it And the only way in which we can conceive this happening is by supposing that Nature is dependent on a powerful, benevolent, and moral being, who arranges that in the long run Virtue shall be rewarded by the appropriate amount of happiness "²

¹ काट—क्रिटिक ऑफ प्रैक्टिकल रीजन ट्रास लेविस व्हाइट बेक (इण्डियन आयोलिस इण्डियन लाइब्रेरी ऑफ लिवरल आर्ट्स 1956) पृ०-166 क्वोटेट इन गाड एण्ड रीजन द्वारा प्रकाशित एल० मिलर पृ०-82।

² फाइव टाइपरा ऑफ एथिकल फीयरी।—सी० डी० ब्रॉड रूटलेज एण्ड केगन पॉल (Routledge and Kegan Paul) लि० पृष्ठ 140-141

आगे चूँकि सुख (happiness) का सद्गुण के साथ संयोग इस जीवन में नहीं हो पाता, इसे नित्यता (termity) (अन्य जीवन या कई जीवन में) में प्राप्त किया जा सकता है, और इसलिए अमरता की पूर्वमान्यता घनिष्ठ रूप से दैवी अस्तित्व की पूर्वमान्यता के साथ जुड़ी हुई है।

काट के अनुसार, निश्रेयस (Summumbonum) (सुख से संयुक्त सद्गुण) संभव है, और इसकी सम्भाव्यता नैतिक और सर्वशक्तिमान सत्ता ईश्वर की सम्भावना पर निर्भर करती है। लेकिन जॉनहिक का प्रश्न है कि इस सन्दर्भ में 'संभव' (Possible) का क्या अर्थ है? इसका अर्थ मात्र 'तार्किक संभावना' (logical-possible), है। यद्यपि यह अनुमान किया जाता है कि निश्रेयस् संभव है तो इसका तात्पर्य यह नहीं है कि एक आदर्श वस्तुस्थिति अथवा एक ऐसी सत्ता है जिसके पास निश्रेयस लाने की शक्ति है। जो भी वांछित है वह निश्रेयस की अवधारणा है और यह आत्मव्याघाती नहीं है। इस प्रकार निश्रेयस की केवल तार्किक संभावना दैवी अस्तित्व की पूर्वमान्यता की अपेक्षा नहीं करता। जॉनहिक एक गम्भीर प्रश्न उठाते हैं कि— नैतिक दायित्व के अन्दर निश्रेयस का अनुभव करने वाला कौन है—मनुष्य अथवा ईश्वर? निश्चित रूप से, ईश्वर नहीं है, क्योंकि हम उसके अस्तित्व की स्थापना करते हैं। इसलिए निश्रेयस का अनुभव करने वाला नैतिक दायित्व के अन्दर मनुष्य है। लेकिन काट ने पहले ही कहा है कि मनुष्य निश्रेयस का अनुभव नहीं कर सकता, क्योंकि इसके दो पक्ष हैं—

(1) सद्गुण और (2) सुख (happiness) और केवल सद्गुण ही हमारी शक्ति के अन्दर है, हम इसे प्राप्त कर सकते हैं, लेकिन हम सद्गुण के साथ सुख का अनुभव नहीं कर सकते क्योंकि यह हमारी शक्ति की सीमा में नहीं है। चूँकि निश्चेयस (Summumbonum) का दूसरा भाग हमारे वश में नहीं है, इसलिए हम इसे नहीं ला सकते, इसकी वास्तविक सम्भावना सम्भव नहीं है।

"Now one ground on which, according to Kant, a state of affairs can be known to be factually possible is that some one is under a moral obligation to bring it about. For 'ought' implies a 'can', so that if I ought to create a certain state of affairs it follows that I can create it, and therefore, that it can exist. The question, then, is who is under a moral obligation to realise the summumbonum clearly we can not at this point suggest God as the answer, for it is God whose existence we are seeking grounds affirming. It must then be man. But it is an essential part of Kant's argument that man himself does not have the power to bring about the summumbonum-for which reason we have to postulate God. Man's obligation is to do all that he can towards the realization of the summumbonum. But the Summumbonum contains two distinct elements the existence of good will, and the proportioning of happiness to desert.

Such that either could be realized without the other, It could be the case that there is moral goodness, but no correlation between the good will and good fortune, and

conversely it could be the case that good fortune is distributed according to moral desert but that no good wills exist. And our obligation to do all we can to realize the summum bonum is an obligation to become good wills from, which it follows that it is possible for us to do so. We are not however under obligation to bring about the second part of the summum bonum, for this is not within our power, and therefore there is no implication from only obligation laying upon us, concerning the factual possibility of this second part or, accordingly, of the summum bonum as a whole. Nor therefore is there any proper ground in our moral duty for postulating the existence of God as the agent necessary to bring about the summum bonum."¹

काट के तर्क के साथ दूसरी कठिनाई यह है कि यह एक रूप में नहीं है। काट के अनुसार निश्चेयस सम्भव है, क्योंकि मनुष्य इसका अनुभव करता है, लेकिन काट यह भी कहता है कि मनुष्य स्वयं निश्चेयस का अनुभव नहीं कर सकता। इस सम्भावना पर ईश्वर का कब्जा है। इसलिए काट यह विचार व्यक्त करता है कि मनुष्य निश्चेयस का अनुभव कर सकता है और नहीं भी कर सकता है।

ब्रेन डेविस (Brain Davis) अपनी पुस्तक 'ऐन इन्ट्रोडक्शन टु द फिलॉसफी ऑफ रिलिजन' में काट के तर्क को स्वीकार करने में दो आपत्तियाँ प्रस्तुत करते हैं—

¹ Argument's for the Existence of God—Hick, pp. 56

प्रथम—"Kant is mistaken, Even if we grant that the summumbounum oughat be icalized, that it can be icalized, and that man cannot ensure its realization, it still doesa not follow that only God can realize it Why cannot the summumbonum be icalized by something more powerful than man and lesas powerful than God? Why cannot a top thinking angel do this Job? why not pantheon of anglesa? Why not a pantheon of very clevei and Kantian-minded anglesa "1

सी०डी० ब्रॉड ने काट के तर्क की उसी प्रकार आलोचना की है जिस प्रकार काट ने परम्परागत आस्तिक प्रमाणों की आलोचना किया है कि यदि ईश्वर का अस्तित्व है तो उसे प्रकृति को यह उपदेश देना चाहिए कि सद्गुण उचित अनुपात में सुखद (happinesas) भी हो। जब हम कहते हैं कि अ का अस्तित्व होना चाहिए तो इसका आशय यह नहीं है कि 'अ का वास्तविक रूप से अस्तित्व है'। इस तथ्य को और अधिक स्पष्ट करने के लिए हम स्वयं सी०डी०ब्रॉड के शब्दों में देख सकते हैं—

"There are two different sensesa of 'oughat', and one of thesae involvesa factual possibility whilst the other involvesa only logical possibility If I say 'You oughat to do so and so', I do imply that you could do so and so in some sense which is not merely that there is no logical contradiction in the motion of your doing it But, if I say, "So and so, oughat to

exist", I imply only that it would involve no logical contradiction and that any being who could bring it about ought to try to do so. But it does not imply that there actually is any such being. Thus Kant is entitled only to the hypothetical proposition "If a perfect God existed he would order the course of nature so that virtue would receive its appropriate regard in happiness." He is not entitled to the categorical conclusion that such a being exists" ¹

यह भी कहा जाता है कि काट का तर्क इस सम्भावना की उपेक्षा करता है कि सद्गुण और सुख के बीच कोई प्राकृतिक सम्बन्ध हो सकता है, जो प्रथमदृष्टया स्पष्ट नहीं है। हम यह भी कल्पना कर सकते हैं कि एक अवैयक्तिक नैतिक व्यवस्था (कर्म व पुनर्जन्म की तरह) सद्गुण एवं सुख का वांछित समन्वय लम्बे समय में करती है।

यह तर्क उस समय आधार विहीन हो जाता है जब हम यह कहते हैं कि हम नैतिक दायित्वों से बंधे हुए नहीं हैं कि सर्वोच्च शुभ का अनुभव करें, हम बलपूर्वक केवल इन अनुभवरहित लक्ष्यों के अनुभव के लिए बाध्य हैं। हम काट के तर्क की पुनरावृत्ति इस प्रकार कर सकते हैं। विश्व का अवलोकन करने के बाद हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं सर्वोच्च शुभ और हमारी नैतिक पूर्णता अप्राप्य है, इसलिए, इनकी प्राप्ति का दायित्व हमारे ऊपर नहीं है अपितु कम से कम इतना दायित्व है कि उनकी प्राप्ति हेतु प्रयास करें। यह कर्त्तव्य है।

¹ सी०डी० ब्राड फाइन लाइट्स ऑफ एथिकल थिअरी पृष्ठ 141-142

नैतिक तर्क के कुछ और प्रकार हैं जो ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए ईश्वरवाद के समर्थकों द्वारा प्रस्तुत किये गये हैं। नैतिक तर्क के समर्थकों का कहना है कि यदि कोई नैतिक नियमों को आदेश (commands) के रूप में समझता है तो वह एक आदेशकर्ता (commander) के अस्तित्व को स्वीकार करने के पक्ष में तर्क दे सकता है। आदेशकर्ता कोई वैयक्तिक मानवीय नैतिक कर्ता नहीं हो सकता। हम निरपेक्षतया नैतिक दायित्वों का धारण तभी कर सकते हैं जब केवल यदि एक ईश्वर का अस्तित्व हो जो उन्हें आदेशित करे। चूंकि हम निरपेक्ष नैतिक दायित्वों को धारण करते हैं इससे ईश्वर का अस्तित्व निगमित होता है।

इस सम्बन्ध में एच०पी० ओवेन (H P Owen) का कथन है कि —

" It is impossible to think of a command without also thinking of commander-----A clear choice faces us Either we take moral claims to be selfexplanatory modes of impersonal existence or we explain them in terms of a personal God "

कुछ दार्शनिकों का कहना है कि उत्तरदायित्व की भावना और अपराधबोध (guilt), ईश्वर की वैयक्तिक इच्छा पर आधारित है। यही कारण है कि जिससे लोग नैतिकदायित्व महसूस करते हैं जब वे अपना नैतिक कर्म करते हैं। और जिससे लोग अपराध

¹ एच०पी० ओवेन। दी गोरल आरगुमेन्ट फॉर क्रिश्चियन थीज्म पृष्ठ-49 क्वोटेट इन ऐन इन्ट्रोडक्शन टु द फिलॉसॉफी ऑफ रिलिजन ग्राइ ग्रेन डेविस -पृष्ठ-93

बोध महसूस करते हैं जब वे नैतिक कर्म करने में असफल रहते हैं। ईश्वर के बिना ये बातें सम्भव नहीं हैं। इस विचार को जॉन हैनरी न्यूमैन ने इस प्रकार व्यक्त किया है—

" If, as is the case, we feel responsibility, are ashamed, are frightened, at transgressing the Voice of conscience This implies that there is one to whom we are responsible, before, whom we are ashamed, whose claim upon us we fear "

लेकिन हम प्रश्न कर सकते हैं कि क्या आदेश (Command) का विचार नीतिशास्त्र का आधार है? यहाँ पर आदेश का आशय सैनिक आदेश से नहीं है। नैतिक आदेश हमारे दैनिक जीवन के सामान्य आदेश से भिन्न होते हैं। हम अपने दैनिक गतिविधियों के आदेश के द्वारा एक आदेशकर्ता का निष्कर्ष निकाल सकते हैं। जिस प्रकार सैनिक आदेश में हम आदेश (Command) के साथ-साथ आदेश देने वाले (Commander) को भी प्राप्त करते हैं लेकिन जब हम नैतिक आदेश की बात करते हैं तो यहाँ तथ्य भिन्न होता है। नैतिक आदेश कुछ मूल्यों से बंधे होते हैं। बिना किसी आदेशकर्ता (commander) के हम कुछ नैतिक आदेशों को प्राप्त कर सकते हैं। नैतिक आदेश और सामान्य आदेश अपने स्वरूप में परस्पर बहुत भिन्न हैं, इसलिए हम उन्हें एक साथ नहीं रख सकते।

नैतिक तर्क के एक दूसरे रूप में, समर्थक दावा करते हैं कि यदि हम नैतिक अधिकार को पहचानते हैं तो निश्चित रूप से हमें ईश्वर के अस्तित्व को पहचानना चाहिए जो अकेले उस अधिकार को प्रदान करने वाला है। हम निर्णय करते हैं कि नैतिक नियम अपनी अधिकारिता को धारण करता है चाहे विशेष मानवीय इच्छाएँ किसी भी समय वास्तविक रूप से इसके नियमों एवं सिद्धान्तों को स्वीकार करें, अथवा नहीं, इसलिए इसके अधिकार का माध्यम निश्चित रूप से पूर्णतया उन मानवीय इच्छाओं से बाहर होना चाहिए। केवल ईश्वर नैतिक अधिकार को देने वाला है।

नैतिक नियमों के अधिकार या अधिकारिता सम्बन्धी तर्क की भी समान आलोचना की जा सकती है जिसमें अधिकार के एक दैवी माध्यम की आवश्यकता पड़ती है। मुख्य आपत्ति इस प्रकार है कि मूलभूत नैतिक निर्णय का स्वरूप यह है कि उसमें किसी अधिकार की बात नहीं होनी चाहिए लेकिन एक कर्त्ता जो इसका निर्माता है, होना चाहिए।

निश्चित रूप से, यह ऐसा अवसर होगा जब मैं विश्वास कर सकता हूँ कि दूसरे व्यक्ति के पास ऐसी स्थिति जिसमें हमें कार्य करना है की आन्तरिक दृष्टि का एक श्रेष्ठ पैमाना है, फिर मैं अपने स्वयं के निर्णय को ठीक ढंग से स्वीकार कर सकता हूँ। अपने अस्थायी अधिकार में विश्वास करने के आधार को रखने में हमें कोई नैतिक दोष नहीं दिखता। मुझे नैतिक दायित्व से युक्त होकर उनका निर्णय करना करना चाहिए। लेकिन यह

स्वयं एक नैतिक निर्णय है— पहला यह कि मैं किसी के अधिकार का निर्माण कर सकता हूँ और दूसरा यह कि अब व्यक्ति अपने स्वयं के अधिकार द्वारा दायित्व का निर्णय ले। और इसी तरह आगे भी।

अधिकार (authority) के लिए एक कानूनी प्रार्थना, द्वारा पूर्वकल्पना की जा सकती है कि स्वायत्त नैतिक निर्णय भी बनाये गये हैं। हमारा तर्क यह धारण करता है कि हमें अपने सभी नैतिक निर्णयों के अधिकार देने वाले के रूप में ईश्वर की पूर्वमान्यता स्वीकार करनी चाहिए अन्यथा वे किसी अधिकार का वहन (धारण) नहीं कर पाएंगे। लेकिन इसके विपरीत, हम पाते हैं कि ईश्वर अधिकार का पक्ष केवल तभी अदा कर सकता है यदि हम किसी वाह्य अधिकार की कामना किये बिना निश्चित नैतिक निर्णयों की स्थापना करने में समर्थ हो।

नैतिक तर्क के समर्थकों का कहना है कि नैतिक कानून (moral law) का विचार स्वयं ईश्वर के बिना अपूर्ण है, — कानून के लिए 'कानून देने वाले' अथवा नियामक (law-giver), एक दैवी कानूननिर्माता का होना आवश्यक है। हम बहुत से 'नैतिक कानूनों' को जानते हैं, इसलिए ईश्वरवाद की कल्पना की जा सकती है।

इस परिच्छेद से यह स्पष्ट होता है कि "नैतिक कानून" का विचार अपूर्ण है जब तक कि कानून देने वाले ईश्वर की पूर्वमान्यता न हो। लेकिन सामान्य 'कानून' 'नैतिक कानून' (moral law) से बहुत भिन्न है। यह कहना पूर्णतया तार्किक है

कि कुछ लाग या लोगो का समूह समुदाय के सकारात्मक कानूनों, नियमों का पालन करते हैं लेकिन यह कहना वास्तव में तार्किक नहीं है कि कोई मनुष्य या दैवी सत्ता स्वयं नैतिक कानूनों को जन्म देती है। यह हमेशा कानूनी रूप से दूसरे कानूनों, नियमों अथवा विधानों के समान होगा जो नैतिक कानूनों को पुष्ट करेगा या उनका विरोध करेगा, लेकिन नैतिक कानून, स्वयं कोई ऐसी चीज नहीं है जिसके होने की आवश्यकता हो अथवा जो किसी के द्वारा तार्किक रूप से धारण की जा सके।

किसी अस्तित्ववान आदेश या विधिसंग्रह (code) की सतुष्टि के लिए यह उचित ढंग से पूछा जा सकता है—“क्या यह वास्तव में नैतिक बाध्यता (Morally binding) है?”

स्पष्टतया एक नियम अथवा कानून का नैतिक अधिकार उसे प्रारम्भ करने वाले के अधिकार में निहित नहीं होता।

काट के नैतिक आदर्शों की विवेचना के बाद हम नैतिक आदर्शों की वस्तुनिष्ठता (objectivity) के बिन्दु पर आते हैं। क्या नैतिक आदर्शों में कोई वस्तुनिष्ठता है? हैस्टिंग्स रैशडेल (Hasting Rashdell) का उत्तर सकारात्मक है। वे अपनी पुस्तक ‘द थियरी ऑफ गुड एण्ड एविल’ में कहते हैं कि—नैतिकता मनुष्य के पसन्द या नापसन्द पर आधारित नहीं होती, यह आत्मनिष्ठ नहीं है। एक व्यक्ति से दूसरे व्यक्ति में यह भिन्न नहीं है। वह कहता है—

“That the moral ideal is what it is whether we like it or not is the most essential element in what the popular

consciousness understands by "moral deligation" Moral obligation means moral objectivity That at least seems to be implied on any legitimate use of the term atleast it implies the existence of an absolute, objective moral ideal "¹

लेकिन प्रश्न उठता है कि हम किस आधार पर कह सकते हैं कि नैतिक आदर्श आत्मनिष्ठ न होकर वस्तुनिष्ठ है? रैशडेल यहा ईश्वर की शरण लेते हैं। वह कहते हैं कि यहा निरपेक्ष नैतिकता है, नैतिक निर्णयो मे निरपेक्ष सत्य और निरपेक्ष असत्य विद्यमान है और नैतिक आदर्श वास्तव मे अस्तित्ववान है। लेकिन यहा एक प्रश्न उठता है। ऐसा आदर्श कहा अस्तित्ववान होता है। निश्चित रूप से यह मानव मस्तिष्क) (human mind) अथवा चेतना मे अस्तित्ववान नहीं होता क्योंकि नैतिक आदर्श निरपेक्ष होते हैं। चूकि यह निरपेक्ष है इसलिए इसे पूर्ण निरपेक्ष मन मे अस्तित्ववान होना चाहिए। और वह पूर्ण मनस् (mind) ईश्वर है। चूकि ये नैतिक आदर्श ईश्वर के मनस् मे अस्तित्ववान है इसलिए वे वस्तुनिष्ठ है आत्मनिष्ठ नहीं।

रैशडेल इस तथ्य को इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं—

" We say that the moral law has a real existence, that there is such a thing as an absolute morality, that there is something absolutely true or false in ethical judgments, whether we or any number of human beings at any given time actually think or not we must therefore face the

¹ द थिअरी ऑफ गुड एण्ड एबिल (ऑक्सफोर्ड क्लरेंडन (clarendon) प्रेस 1907) II, पृष्ठ-212-213

question where such an ideal exists, and what manner of existence we are to attribute to it. Certainly it is to be found, wholly and completely in no individual human consciousness only if we believe in the existence of a mind for which the true moral ideal is already in some sense real, a mind which is the source of whatever is true in our own moral judgement, can we rationally think of the moral ideal as no less real than the world itself. Only so can we believe in an absolute standard of right and wrong, which is as independent of this or that man's actual ideas and actual desires as the facts of material nature. The belief in God is the logical presupposition of an objective, or absolute morality. A moral ideal can, exist nowhere and no how but in a mind, an absolute moral ideal can exist only in a, from which all reality is derived. (Rashdall adds in a footnote, or at least a mind by which all Reality is controlled) our moral ideal can only claim objective validity in so far as it can rationally be regarded as the revelation of a moral ideal eternally existing in the mind of God"¹

लेकिन नैतिक आदर्शों की इस वस्तुस्थिति को बर्ट्रेण्ड रसेल द्वारा नैतिक आदर्शों की प्राकृतिक व्याख्या द्वारा चुनौती प्रदान की गई। अब हम रसेल द्वारा दी गई नैतिक आदर्शों की प्रकृतिवादी व्याख्या पर विचार करते हैं। यदि हम नैतिक आदर्शों की वस्तुनिष्ठता को स्वीकार भी कर ले तो भी यह नहीं प्रमाणित होता कि यह एक पूर्ण एवं निरपेक्ष ईश्वरीय मनस् में अस्तित्ववान है यह एक गम्भीर प्रश्न है जिसे हल किया जाना चाहिए।

¹ The theory of God and Evil' (Oxford, clarendon press 1907) II pp 211-212

बर्ट्रैंड रसेल प्रकृतवादी नैतिक सिद्धान्त प्रस्तुत करते हैं। वे कहते हैं, मनुष्य एक लालची जानवर है, और मानवप्राणी (human being) समाजों में व्यवहार के नियमों, जो उनके हितों को जोड़ते हैं को माने बिना सफलता पूर्वक एक साथ नहीं रह सकता। नैतिक आदर्शों का यह नियम और दायित्व धीरे-धीरे सामूहिक अस्तित्व के अनुभव द्वारा विकसित हुआ है और वे सामाजिक दशाओं द्वारा आन्तरिकतापूर्ण (internalised) हैं। यहाँ हम उन कुछ महत्वपूर्ण बिन्दुओं पर चर्चा करना चाहेंगे जिसे बर्ट्रैंड रसेल ने अपनी पुस्तक 'ह्यूमन सोसाइटी इन एथिक्स एण्ड पालिटिक्स' में व्यक्त किया है —

- 1 अच्छे और बुरे का विचार मनुष्य की इच्छाओं के कारण होता है। वह उस वस्तु को पसन्द करता है जो उसकी इच्छाओं को पूर्ण करते हैं और उस वस्तु से घृणा करता है, जो उसकी इच्छाओं को पूर्ण नहीं करती। यह पसन्द और घृणा हमारी इच्छा (desires) पर निर्भर करती है। हम सुख (अच्छा) की कामना करते हैं, क्योंकि सुख हमारी इच्छाओं को सन्तुष्ट करता है, इसके विपरीत हम कष्ट (बुरा) से घृणा करते हैं, क्योंकि घृणा इच्छाओं की सन्तुष्टि नहीं है। यह इच्छाओं को आघात पहुँचाता है। शुभ (Good) इच्छाओं की सन्तुष्टि है। रसेल कहता है—

"I suggest that an occurrence is "Good" when it satisfies a desire, or more precisely, that we may define, "Good" as "satisfaction of desire" One occurrence is

"better" than another it, it satisfies a more desirable or more intense desire" ¹

- 2 उचित एवं अनुचित का विचार अच्छे और बुरे पर आधारित है। हम कभी किसी बुरी वस्तु को उचित नहीं कहते अथवा किसी शुभ वस्तु को बुरा नहीं कहते। हम यह कभी नहीं कहते कि दूसरो को धोखा देना उचित है अथवा दूसरो की राहायता करना बुरा है। बर्ट्रेण्ड रसेल का विचार है—

"Right" conduct is that which, on the evidence, is likely to produce the greatest balance of good over evil or the smallest balance of evil over good --(The) sum total of moral obligation is contained in the precept that, a man ought to do right in the above sense" ²

- 3 यह कहने के बाद कि शुभ इच्छाओ की सन्तुष्टि है, रसेल कहते हैं कि सामान्य शुभ (general good) मानव प्राणियो (human beings) की सम्पूर्ण इच्छाओ की सन्तुष्टि है। आगे वह कहते हैं कि यहाँ कुछ 'शुभ' राष्ट्र के लिए है। कुछ शुभ समाज के लिए है। राष्ट्र के लिए शुभ सम्पूर्ण इच्छाओ की सन्तुष्टि है इसी प्रकार समाज के लिए शुभ, समाज की सम्पूर्ण इच्छाओ की सन्तुष्टि है। उदाहरण के लिए— एक राष्ट्र में 'हमें धर्म की स्वतन्त्रता प्राप्त होती है, एक शुभ है। इसका तात्पर्य यह है कि यह 'शुभ' उस राष्ट्र

¹ बर्ट्रेण्ड रसेल 'यूग' सोसाइटी इन एथिक्स एण्ड पालिटिक्स पृष्ठ-55

² बर्ट्रेण्ड रसेल 'यूगन सोसाइटी इन एथिक्स एण्ड पालिटिक्स' पृष्ठ-50

की सम्पूर्ण इच्छाओं की सन्तुष्टि है। इसी प्रकार—एक समाज में—हमें बालविवाह को स्वीकार नहीं करना चाहिए— एक शुभ है, जिसका आशय यह है कि यह शुभ उस समाज की सम्पूर्ण इच्छाओं की सन्तुष्टि है।

यथा—"The general good will be the total satisfaction of desire, no matter by whom enjoyed The good of a section and the good of an individual will be the satisfaction of the desires of that individual"¹

- 4 यह आवश्यक है कि सभी इच्छाएँ स्वकेन्द्रित हो। कुछ इच्छाएँ ऐसी होती हैं, जो स्वकेन्द्रित नहीं होती। उदाहरण के लिए, जब एक माँ अपने बच्चे के सुख लिए स्वयं का बलिदान करती है तो उसकी इच्छा स्वकेन्द्रित नहीं है। जब एक राष्ट्रभक्त, राष्ट्र के लिए अपना बलिदान करता है तो उसकी इच्छा भी स्वकेन्द्रित नहीं है। यथा— "Most people desire the happiness of their children, many that of their friends, some that of their country and a few that of all mankind "²

- 5 एक प्रश्न उठता है कि नैतिकता क्यों आवश्यक है? रसेल का कहना है कि नैतिकता आवश्यक है क्योंकि हम स्वयं अपने आप अपने समुदाय अथवा पूरे राष्ट्र के शुभ की रक्षा नहीं कर सकते। वास्तव में नीतिशास्त्र (Ethics) है—

¹ बर्ट्रेण्ड रसेल । यू.एस. सोसाइटी इन एथिक्स एण्ड पालिटिक्स पृष्ठ-60

² बर्ट्रेण्ड रसेल । यू.एस. सोसाइटी इन एथिक्स एण्ड पालिटिक्स पृष्ठ-56

"Part of an attempt to make man more gregarious than nature made him"¹

इस प्रकार—

"(One may lay it down broadly that the whole subject of ethics arises from the pressure of the community on the individual. Man is very imperfectly gregarious, and does not always instinctively feel the desires which are useful to his herd. The herd being anxious that the individual should act in its interests, has invented various devices for causing the individual's interest to be in harmony with that of the herd. One of these is government, one is law and custom and one is morality."²

- 6 नैतिक निर्णय के निकषों (Criteria) का ज्ञान भी महत्वपूर्ण है। जो वह पैमाना (Standard) है जिससे उचित और अनुचित में, अच्छा और बुरा में, अन्तर किया जाता है, और जो किसी भी प्रकार से ईश्वर के वास्तविक या पूर्वमान्य अस्तित्व पर निर्भर नहीं करता। ये निकष (Criteria) प्रत्येक व्यक्ति द्वारा जाने जाते हैं। ये सामान्यतः व्यवहार के सिद्धान्त हैं जिनकी सभ्य जीवन की सम्भावना के लिए आवश्यकता होती है। उचित अनुचित के निर्णय में ईश्वर की कोई आवश्यकता नहीं है। वह केवल अच्छे कार्यों को करने के लिए प्रेरणा प्रदान करता है। नैतिकता, फिर भी

¹ बर्ट्रैंड रसेल - ह्यूमन सोसाइटी इन एथिक्स एण्ड पालिटिक्स पृष्ठ-129

² बर्ट्रैंड रसेल - ह्यूमन सोसाइटी इन एथिक्स एण्ड पालिटिक्स पृष्ठ 125

परिभाषित की जा सकती है—यह कुछ तथ्यों से अत्यन्त गम्भीर रूप से सहसम्बन्धित रूप में प्रकट होती है—जैसे सामाजिक स्थिति आय, गृह एवं शिक्षा के स्तर का धार्मिक संयुक्तता के साथ, अथवा धार्मिक अपराधों (Convention) की अधिकता एवं गम्भीरता के साथ।

नैतिक निर्णयों का कोई अन्तर्राष्ट्रीय कार्यालय नहीं है। यदि लोग किसी तथ्य के महत्व के बारे में झगड़ते नहीं, वे अपनी भिन्नता को एक लम्बाई नापने की पटरी (Scale) पर तथ्यों को रखकर निर्णय करते हैं। यदि पटरी (Scale) की शुद्धता पर प्रश्न चिन्ह लगता है और विषय महत्वपूर्ण है तो पटरी को कड़ाई के साथ लेते हैं और परीक्षण करते हैं, और इस प्रकार से विवाद का अन्त हो जाएगा। लेकिन यदि उनका विवाद तलाक तक की नैतिकता के बारे में अथवा जनसंख्या नियन्त्रण, या स्वतन्त्रता का बाधक हाइड्रोजन बम के प्रयोग के बारे में हो तो असहमति को दूर करने का क्या उपाय है? इस प्रकार के विवादों को दूर करने के लिए अनेक प्रकार के विचार हैं, परन्तु उनमें सामान्य सहमति नहीं हो सकती।

उपरोक्त तथ्यों के कारण कुछ विचारक यह ऐलान करने को विवश हैं कि नैतिक निर्णय अपने में वास्तविक रूप से न सत्य होते हैं न असत्य, क्योंकि वे केवल भावनाओं की अभिव्यक्ति होते हैं। यदि हम कहते हैं कि पुनर्विवाह गलत है, और आप कहते हैं कि सही है तो हम—यदि इसको गलत तरीका मानेंगे तो इस प्रकार व्यक्त करेंगे—“पुनर्विवाह कितना भयानक है” और यदि सही मानेंगे तो कहेंगे कि—पुनर्विवाह बहुत

अच्छा है। इसका तात्पर्य यह है कि एक उससे घृणा कर रहा है जबकि दूसरा उसी पर सन्देश कर रहा है जो विषय के बाहर है। एक भावना उतनी ही अच्छी है जितनी कि दूसरी। यदि कुछ तीसरे व्यक्ति यह कहते हैं कि एक ठीक है और दूसरा गलत है तो इससे कोई निष्कर्ष नहीं निकलता अपितु भावनाओं की एक तीसरी अभिव्यक्ति है। सचमुच हम प्रथम बिन्दु पर वास्तविक रूप से असहमत नहीं हैं। यहाँ पर हमें असहमत होने का कोई कारण नहीं है, यहाँ कोई वस्तुनिष्ठ सन्दर्भ (विषय) नहीं है।

यह विचार कि नैतिक निर्णयों में कोई वस्तुनिष्ठ वैधता नहीं होती अपितु केवल भावनाओं की अभिव्यक्ति है। यह या तो व्यक्तिगत होती है अथवा सांस्कृतिक मान्यता होती है, जिसे नैतिक सापेक्षता (ethical relativism) कहा जाता है।

यदि ईश्वर अपनी बुद्धि से शुभ की स्थापना करता है तो यहाँ कोई कारण नहीं है कि मनुष्य वही कार्य करने के लिए अपनी तर्कशक्ति का प्रयोग करने में समर्थ न हो।

यह नहीं कहा जा सकता कि धर्ममीमांसा नैतिकता के लिए अपने आप (धर्ममीमांसा) असंगत है। उचित क्या है इसका निर्णय करने में धर्ममीमांसा का अत्यन्त व्यावहारिक महत्त्व है। एक अनुमान किया जा सकता है। कल्पना करता हूँ कि मैं एक कमजोर गणितज्ञ हूँ, लेकिन मेरे अध्यापक कभी गलती नहीं करते। यदि मैं एक जोड़ लगाता हूँ और उसके उत्तर की सत्यता में सशय हूँ तो मेरे लिए तार्किक रूप से उचित होगा कि सही उत्तर के लिए अध्यापक से पूछूँ। हमारे पास यह सोचने के

लिए अच्छा तर्क होगा कि अपने आकलन में विश्वास करने के लिए अध्यापक का उत्तर ठीक है। लेकिन हमें सत्य कथन में संशय नहीं करना चाहिए कि अध्यापक का उत्तर हमेशा ठीक होता है।' एक बेतुके (absurd) रूप में "अध्यापक को उस रूप में कहना उत्तर को सही बताना है" उत्तर को सही बताना जन्मजात रूप से स्वयं उसकी अवधारणा में निहित होता है। अध्यापक के प्रति मेरी श्रद्धा उसकी श्रेष्ठ बौद्धिक शक्ति की इन अवधारणाओं के द्वारा प्रमाणित है।

लेकिन, वास्तव में यह अध्यापक केवल मानवप्राणी है न कि ईश्वर।

नैतिक तर्क का मनोवैज्ञानिक महत्त्व कम नहीं है। नैतिक मार्ग का अनुसरण करते हुए एक व्यक्ति कार्य करने में अपने को अकेला व डरा हुआ महसूस कर सकता है। यह एक भौतिक सहनशक्ति और साहस की बात है। इन विषय परिस्थितियों का सामना करते हुए नैतिक व्यक्ति दुखी होगा, और यह सोचने में संक्षम होगा कि—कोई बात नहीं मैं कितना अकेला और शक्ति विहीन हूँ, मुझे केवल नैतिक मार्ग का अनुसरण करना चाहिए। मुझे ठीक ठग से कार्य करना चाहिए, यह विचार धारण किये हुए कि मैं ईश्वर का अनुभव कर सकता हूँ जिससे प्रत्येक वस्तु का अन्त ठीक हो। इस प्रकार नैतिक तर्क हमारी असुविधाओं पर विजय प्राप्त कराने में सहायता करते हैं। नैतिक तर्क मनोवैज्ञानिक मूल्य रखते हैं।

नैतिक तर्क का भिन्न रूप और है जिसे हैनरी सिजविक ने स्वीकार किया है, परन्तु उन्होंने लिखित समर्थन नहीं किया है। यह व्यावहारिक बुद्धि के दोहरेपन (The duality of practical reason) से प्रारम्भ होता है दोनों तथ्य बौद्धिक अहवाद और भले बुरे के आन्तरिकज्ञान का आदेश बिना योग्यता के व्यावहारिक से तार्किक है। यदि यहा ईश्वर या ईश्वर की तरह अन्य कोई सत्ता न हो तो उपरोक्त तथ्यों में अनुरूपता का अभाव होगा। इसका कारण यह है कि—

- 1 कार्य करने की मेरी जो महत्वपूर्ण बुद्धि है वह भविष्य में हमेशा मेरी प्रसन्नता को बनाये रखेगी।
- 2 हमारे पास किसी कार्य को करने की जो महत्वपूर्ण बुद्धि है, वह हमेशा नैतिकता के लिए आवश्यक है।
- 3 यदि विश्व का कोई नैतिक शासन न हो जो मेरी प्रसन्नता को बनाये रखे तो यह वह नहीं है जो नैतिकता के लिए आवश्यक है।

इन आधारवाक्यों में प्रथम दो आधारवाक्यों द्वारा यह स्पष्ट है कि बुद्धि (Prudence) और नैतिकता हमेशा साथ-साथ रहते हैं। क्योंकि यदि ऐसा नहीं होगा तो इन दोनों का भिन्न चुनाव जिसे मैं बौद्धिक रूप से प्राप्त करता हूँ, सत्य नहीं होगा। अर्थात् ये दोनों आधारवाक्य एक साथ सत्य नहीं हो सकते लेकिन पुनः बौद्धिकता (Prudence) और नैतिकता हमेशा अनुरूप तभी हो सकेंगे जबकि यदि इस विश्व का कोई नैतिक शासक (Moral

government) चाहै ईश्वर या ईश्वर के रामान कोई और हो। यह युक्ति स्पष्ट रूप से वैध है यद्यपि इसका निष्कर्ष परम्परागत ईश्वर वादी भान्यता के साथ ठीक नहीं बैठता क्योंकि नैतिक शासन के लिए एक वैयक्तिक ईश्वर की कोई आवश्यकता नहीं होती, परन्तु क्या ये आधारवाक्य सत्य है सिजविक प्रथम के लिए स्वीकार करता है कि यह आचरण में बौद्धिकता के अन्तर्ज्ञान से युक्त है। दूसरे आधारवाक्य को सिजविक द्वारा स्वीकार करने का कारण यह है कि उपयोगितावादी अर्थ में सामाजिक कर्तव्य को स्वीकार करता है। साथ ही, यदि विश्व में कोई नैतिक शासन (moral government) न हो तो वर्तमान जीवन जिसमें हम जीते हैं, और इस जीवन में सहजतापूर्वक स्थापित आनुभविक सत्य उपयोगितावादी नैतिकता की मांग, सामान्य सुख (general happiness) की वृद्धि आदि में हमेशा सामन्जस्य का आभाव रहैगा। इस प्रकार इन आधारवाक्यों से तीसरा आधारवाक्य निगमित होता है।

यद्यपि इन तर्कों द्वारा सिजविक तीनों आधारवाक्यों को स्वीकार करते हैं, परन्तु वे निष्कर्ष से सहमत नहीं हैं। वह (सिजविक) मानते हैं कि एक मूलभूत और अनिश्चित अव्यवस्था (Chaos) हमारी व्यावहारिक बुद्धि में है और मानव बुद्धि पूर्णतः सन्तोषजनक आदर्श की रचना नहीं कर सकती—‘तथ्य केवल यह कि मे एक निश्चित प्रस्ताव (योजना) के बिना बौद्धिक रूप से कार्य नहीं कर सकता—और यह मेरे लिए उतना स्पष्ट नहीं हो सकता जितना कि कुछ अन्य लोगों को होता है, इसे सत्य होने के लिए एक पर्याप्त आधार है। ठीक इसी तरह सिजविक काट के विचारों का खंडन करता है जिसमें अपने कर्तव्य को करने के

लिए नैतिक आवश्यकता अपेक्षित होती है जिसमें ईश्वर को स्वीकार किया गया है। यद्यपि क्या ऐसी परम्परा वास्तव में अस्तित्ववान है। क्या सिजविक इस निष्कर्ष की स्वीकृति को खंडित करने में हठ का सहारा लेते हैं। मे सोचता हूँ ऐसा नहीं है। अधिक सत्य यह है कि ईश्वर के अस्तित्व के लिए दिये गये सभी महत्वपूर्ण नैतिक प्रमाणों की मूलभूत कमजोरियों पर वह ध्यान आकर्षित कराते हैं। विश्वास जिसे "अन्तर्ज्ञान" भी कहा जाता है, जिसके द्वारा किसी व्यक्ति को कार्य करना चाहिए एक तथ्यात्मक विषय की स्थापना के लिए अच्छा तर्क नहीं हो सकता, न ही वह विषय की निश्चितता का आधार हो सकता है अथवा व्यावहारिक उद्देश्यों के विश्वास का निश्चय कर सकता है। व्यावहारिक इच्छाएँ तथ्यात्मक विश्वासों पर आधारित होनी चाहिए, यद्यपि विश्वास अकेले सचमुच इच्छाओं का निश्चय नहीं कर सकता।

सोलें

विलियम रिची सोलें विश्व में नीतिमूलक उद्देश्यपूर्णता के आधार पर ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करना चाहते हैं। उनका प्रश्न विश्व की उद्देश्यपूर्णता या उद्देश्य हीनता के निश्चय से सम्बन्धित है। यदि विश्व उद्देश्यविहीन है तो किसी प्रकार का व्यवस्थित चिंतन, जिसे दर्शन की सजा दी जाती है, सम्भव नहीं है। अतः विश्व को उद्देश्यपूर्ण समझना चाहिए। लेकिन स्पष्टतः विश्व में एक ओर प्रकृति है, और दूसरी ओर नैतिक व्यवस्था है। ये दोनों कितने ही परस्पर विरोधी क्यों न दिखें, लेकिन ये दोनों प्रकार की व्यवस्थाएँ परम् सत्ता में स्थित मालूम देती हैं। अब

यदि सम्पूर्ण विश्व वास्तव मे सामन्जस्यपूर्ण है तो हमे मानना पडेगा कि यह सामन्जस्यपूर्णता मानव के नैतिक विकास द्वारा स्पष्ट की जा सकती है।

सर्वप्रथम, हमे यह मानना होगा कि यदि विश्व उद्देश्यपूर्ण हो तो यह उद्देश्यपूर्णता, विश्व की कालगति मे प्राप्त होगी। यह ठीक है कि काल के अनन्त प्रवाह मे कोई ऐसी घटना नहीं बतायी जा सकती है जिसमे यह उद्देश्यपूर्णता पूरी होती है, परन्तु इन कालगत घटनाओ के ध्यानपूर्ण निरीक्षण से हमे इस उद्देश्यपूर्णता का आभाष होता है। फिर इस उद्देश्यपूर्णता की प्राप्ति मे मानव को ही आवश्यक साधन बनाया जाता है, जिसके द्वारा यह उद्देश्यपूर्णता कालगति मे क्रमश प्राप्त होती है। अब यदि मानव को इस उद्देश्यपूर्णता का साधन माना जाय तो हमे मानना पडेगा कि मानव के लिए उसकी नैतिकता उसके जीवन का चरम लक्ष्य है। अत हमे स्वीकार करना पडेगा कि विश्व की उद्देश्यपूर्णता अन्तिम रूप मे नैतिक शुभ प्राप्ति मे स्पष्ट होती है।

अब यदि विश्व का रचयिता ईश्वर हो जो सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ और शुद्ध रूप से शुभ है तो किस प्रकार से इस विश्व के चरम लक्ष्य शुभप्राप्ति को स्पष्ट किया जाय? यह प्रश्न इसलिए महत्वपूर्ण हो जाता है कि इस विश्व मे अशुभ वास्तविक रूप मे पाये जाते है। और विशेषकर ये अशुभ अनैतिक कहै जा सकते है। अत सर्वशक्तिमान ईश्वर इस नीतिमूलक विश्व मे अशुभ को क्यो प्रश्रय देता है। सोर्ले के अनुसार नैतिक शुभ केवल स्वतन्त्र इच्छायुक्त जीवो के द्वारा प्राप्त हो सकता है। फिर

इच्छास्वातन्त्र्य के रहने पर मानव इसका सदुपयोग भी कर सकता है और दुरुपयोग भी। अतः ईश्वर ने मानव को ईच्छा स्वातन्त्र्य देकर अपने से अपनी शक्ति को सीमित किया है। सोर्ले के अनुसार ईश्वर भी इच्छा स्वातन्त्र्य को कभी पूर्णतया नियंत्रित नहीं कर सकता है। मानव अपने इच्छा स्वातन्त्र्य का दुरुपयोग कर नैतिक अशुभ उत्पन्न कर सकता है। अतः नैतिक अशुभ ईश्वर के द्वारा उत्पन्न नहीं होता। ईश्वर अशुभ को चाहता नहीं है। परन्तु, ईश्वर को उसे अनुमति प्रदान करना पड़ता है। परन्तु उच्छृंखल मानव अपनी अनैतिकता से इस विश्व के नैतिक उद्देश्यों को समाप्त नहीं कर सकता है क्योंकि ईश्वर ने मानव को सीमित शक्ति प्रदान की है। यद्यपि ईश्वर ने ईच्छा—स्वातन्त्र्य देकर अपने को आत्मसीमित अवश्य कर लिया है तो भी ईश्वर सर्वज्ञ होने के कारण मानव की सभी प्रक्रियाओं को उनके तीनों काल में जानता है और इस पूर्वज्ञान से वह उच्छृंखल मानव की अनैतिक कार्यवाही को ध्यान में रखकर उसका प्रतिकार करता रहता है।

अतः इस विश्व का रचयिता नैतिक सत्ता है जिसने इस विश्व की ऐसी सृष्टि की है कि इसमें अन्त में नैतिक शुभ की प्राप्ति हो।

आलोचना

सन् 1918 में प्रस्तुत सोर्ले का प्रमाण उस समय विशेष माना जाता था और उनकी पुरतक 'मोरल वैन्यूज ऐण्ड दी आइडियाँ 'ऑफ गॉड' के कई रास्करण भी निकले परन्तु इस

प्रमाण को समकालीन दर्शन में विशेष मान्यता नहीं दी जायेगी। वास्तव में देखा जाय तो ईश्वर के अस्तित्व के लिए सोर्ले ने कोई नया प्रमाण नहीं दिया है। उन्होंने स्वीकार कर लिया है कि ईश्वर है और यह ईश्वर नैतिक रूप से पूर्ण है। अब यदि इस नैतिक एकेश्वरवाद को मान लिया जाय तो किस प्रकार से नैतिक अशुभ की व्याख्या की जा सकती है। अतः सोर्ले का दर्शन नैतिक ईश्वरवाद का स्पष्टीकरण है, न कि नैतिक ईश्वरवाद का प्रमाणीकरण है। तो भी मानना पड़ेगा कि अशुभकी व्याख्या करने में सोर्ले का मत उल्लेखनीय है। अब हम निम्न कारणों से सोर्ले के नीतिपरक प्रमाण को युक्ति सगत नहीं मान सकते।

सर्वप्रथम, सोर्ले का प्रमाण तत्त्वमीमांसक है और इसलिए इसे सञ्ज्ञानात्मक नहीं माना जायेगा। इस विश्व की उद्देश्यपूर्णता या उद्देश्यविहीनता का प्रश्न प्रसङ्गहीन है। हम समझते हैं कि मानव के मानक द्वारा इस विश्व का मूल्यांकन किया जा सकता है। चूँकि मानव व्यवहार उद्देश्यपूर्ण होते हैं। इसलिए हम समझते हैं कि विश्व को किसी अतिमानव ने ही उद्देश्यपूर्णता के लिए बनाया होगा। इस प्रकार के विचार में मानवत्वावरोपी दोष आ जाता है।

फिर ईश्वर ज्ञान की व्याख्या ऐसी की गई है जो मानव ज्ञान से सर्वथा भिन्न और विलक्षण है। ईश्वर ज्ञान को कालातीत कहा गया है, क्योंकि इसमें तीनों काल एक साथ पाये जाते हैं।

अतः सोर्ले का प्रमाण भी वास्तव में सज्जानात्मक न होने के कारण प्रमाण नहीं कहा जा सकता। यह बात सोर्ले ही नहीं किसी के भी नीति परक प्रमाण में लागू होती है। क्योंकि नैतिक शुभ का सम्बन्ध वास्तविकता से नहीं, वरन् मानव दृष्टि तथा अभिवृत्ति से रहता है और अभिवृत्ति को असज्जानात्मक कहा जाता है।

ए० ई० टेलर

ए०ई० टेलर ने अपनी पुस्तक 'द फंक्शन ऑफ ए मॉरेलिस्ट' में ईश्वर के अस्तित्व के लिए नैतिक तर्क प्रस्तुत किया है। टेलर ने काट के विस्तृत तर्कों के कुछ भागों की आलोचना करके अपने तर्कों की पुष्टि की है। टेलर ने अपने नैतिक तर्क को एकमात्र और पूर्णपर्याप्त आस्तिक प्रमाण नहीं माना है लेकिन इनका विश्वास है कि बिना इसके ईश्वरवाद कमजोर और सदेहास्पद होगा। टेलर ने नैतिक जीवन को केवल प्रमुख सिद्धान्तों और नियमों के निर्णायक के रूप में ही नहीं माना है बल्कि नैतिककर्ता को आत्मविकास के निश्चित उपायों के साथ निर्देशित करने वाले के रूप में भी स्वीकार किया है। टेलर के अनुसार लक्ष्य जिसे हम प्राप्त करना चाहते हैं स्वयं परिवर्तित होता रहता है। आगे हम इसका पीछा करते हैं। सांसारिक शब्दों में इस ससार में हम मानवशुभ की कल्पना करने में पूर्ण समर्थ नहीं हैं। उद्देश्यपूर्ण, मूल्यात्मक कार्यों के द्वारा हमारी वर्तमान चेतना का विस्तार होता है। इस विकास में सीमित विषय को नित्यता के प्रकाश में स्पष्ट किया गया। टेलर का दावा है कि—

" from the existence of a function to the reality of an environment

in which the function can find adequate exercise " यहाँ प्रो० टेलर यह प्रश्न उठाते हैं कि क्या नैतिकता का कोई तथ्यपरक, धर्मशास्त्रीय अथवा कोई अन्य आपादन (Implications) होता है? प्रो० टेलर उन विचारको को उत्तर देना चाहते हैं जिन्होंने इस आपत्ति का नामकरण किया है — तथ्य से मूल्य का हठधर्मी वियोजन' ("The alleged rigid disjunction of fact from value") और वे इसका तार्किक खडन करते हैं। सन्दर्भित सिद्धान्त अत्यन्त अस्पष्ट एव द्वयर्थक प्रतीत होता है और प्रो० टेलर ने इस द्वयर्थकता को दूर करने का प्रयास किया है।

प्रो० टेलर ने अपने तर्क को इस रूप में प्रस्तुत किया है—'कोई वस्तुस्थिति अत्यन्त शुभ होती यदि इसका अस्तित्व होता', यह कथन इस विश्वास का आधार नहीं बन सकता कि उस वस्तुनिष्ठता का अस्तित्व है अथवा होगा, इसी प्रकार अमुक तथ्य अत्यन्त अशुभ होगा यदि उसका अस्तित्व हो, के आधार पर यह विश्वास नहीं किया जा सकता कि उसका अस्तित्व नहीं है अथवा नहीं होगा। प्रो० टेलर का शेष अध्याय उन सिद्धान्तों के खडन में सलग्न दिखाई पड़ता है जो उपर्युक्त सिद्धान्त से भिन्न तथा उससे तर्कत असम्बद्ध हैं। इस प्रकार प्रथमतः वे विस्तारपूर्वक इस दृष्टिकोण का विरोध करते हैं कि मूल्य अस्तित्व से वियोज्य है। उनका अभिप्राय यह है कि सामान्य, सख्या, वर्ग, प्रतिज्ञाप्ति सदृश अस्तित्व अनिवार्यतः मूल्य से सम्बद्ध हैं। द्वितीयतः वे इस दृष्टिकोण का खडन करते हैं कि मूल्य अस्तित्व से वियोज्य है, क्योंकि किसी अस्तित्ववान का मूल्य उसके तथ्यपरक स्वरूप से पृथक् नहीं हो सकता। यदि किसी ने उपर्युक्त किसी भी अर्थ में मूल्य को अस्तित्व से वियोज्य मानता

है तो निश्चय ही वह असगत सोच रहा है किन्तु क्या किसी ने ऐसा माना है? और यदि किसी ने ऐसा माना है तो भी क्या इस चर्चा का औचित्य उस सिद्धान्त के परिप्रेक्ष्य में है जिस पर विचार करने का प्रस्ताव प्रो० टेलर ने आरम्भ में किया था। तृतीयत प्रो० टेलर इस पर विचार करते हैं कि मूल्य एवं तथ्य इस अर्थ में वियोज्य है कि मूल्य के प्रति हमारी अभिरुचि एवं हमारा ज्ञान विशुद्ध ऐकान्तिक मानवीय विषमता है। यही विषमता अन्य सत्ता के स्वरूप पर प्रकाश डालती है। प्रो० टेलर ने मेक्टागार्ट को तथ्य एवं मूल्य के वियोजन का प्रमुख पक्षधर मानते हैं।

उपर्युक्त तीन अर्थों में मेक्टागार्ट प्रो० टेलर से सहमत हो सकते हैं। मेक्टागार्ट ने उसे बलपूर्वक स्थापित किया है, जिसे मूलरूप में प्रो० टेलर प्रस्तुत करते हैं।

प्रो० टेलर के उपरोक्त विचार पर सी०डी० ब्रॉड की दो टिप्पणियाँ द्रष्टव्य हैं—

- 1 प्रो० टेलर के प्रमुख तर्क के लिए यह वस्तुतः आवश्यक नहीं प्रतीत होता है कि वह तथ्य एवं मूल्य के वियोजन का खण्डन करे क्योंकि उनकी प्रमुख युक्ति काट के विचारों से उत्थापित है, अर्थात् नैतिक प्रतिबद्धता के अस्तित्व से उन परिस्थितियों के अस्तित्व के सम्बन्ध की चर्चा जिनके बिना प्रतिबद्धता की पूर्णता सम्भव नहीं है। इस प्रकार की युक्तियाँ अन्ततः वैध हैं और इसमें सन्देह नहीं है कि तथ्य एवं मूल्य इस अर्थ में असम्बद्ध हैं जिस अर्थ में मेक्टागार्ट

ने इन्हें प्रस्तुत किया था। तथापि यदि चक्रकदोष का निवारण करना है तो ऐसी युक्तियों में ज्ञान की कुछ शर्तों को पूरा करना आवश्यक है। इस युक्ति में चक्रकदोष होगा यदि वह व्यक्ति जिसके समक्ष यह युक्ति प्रस्तुत की गई है यह नहीं जानता अथवा इस प्रकार का बौद्धिक विश्वास नहीं रखता कि वह प्रश्नगत प्रतिबद्धता से ग्रस्त है। उसे यह भी ज्ञान होना चाहिए कि जो परिस्थितियाँ प्रतिबद्धता को पूर्ण करती हैं, वे वास्तविक हैं। प्रो० टेलर द्वारा प्रस्तुत युक्ति में सशय का स्थान बना रहता है, क्योंकि नैतिक प्रतिज्ञापितियाँ, नैतिक प्रतिबद्धता की माग करती हैं। अतः इस प्रकार की युक्ति का प्रयोग वही सम्भव है जहाँ नैतिक प्रतिबद्धता सम्यक् रूप से स्थापित हो।

द्वितीय विचारणीय बिन्दु यह है कि तथ्य तथा मूल्य के वियोजन से सम्बद्ध मेक्टागार्ट की युक्ति की समीक्षा करते समय प्रो० टेलर ने जो कुछ भी कहा है वह ईश्वरवादी एवं अनीश्वरवादी विचारधाराओं के पारस्परिक अन्तर को जानने बिना ठीक से विवेचित नहीं हो सकता। ईश्वरवादी की दृष्टि में विश्व में व्याप्त अशुभ का स्वरूप अनीश्वरवादी की दृष्टि में अशुभ के स्वरूप से निश्चय ही पृथक् होगा। इस दृष्टि से प्रो० टेलर की विवेचना अपर्याप्त प्रतीत होती है।

अध्याय-चार

६ ।मिकं अनुभाव
एवं ईश्वर का
आरि ।त्व

अध्याय—चार

धार्मिक अनुभव एवं ईश्वर का अस्तित्व

ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए कोई बौद्धिक युक्तियाँ सफल नहीं हो सकी हैं। दर्शन जगत् में ईश्वरवादियों के तर्कों की तुलना में अनीवश्वरवादियों या सशयवादियों द्वारा किये गये उनके खडन अधिक प्रभावशाली रहे हैं जिसका स्पष्टकीरण पूर्व के अध्यायों में किया जा चुका है। दार्शनिक काट की आलोचनाओं के बाद से ईश्वरवादियों के तर्कों का मुख्य आधार नैतिक एवं धार्मिक अनुभव रहे। पुनः उन्नीसवीं शदी में नैतिक अनुभवों की अस्वीकृति के बाद ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए धार्मिक अनुभव ही सबसे लोकप्रिय माध्यम के रूप में स्वीकार किया गया है। परम्परागत बौद्धिक तर्कों का महत्व दर्शन के क्षेत्र में लगभग समाप्त प्रायः हो चुका है। परन्तु ये परम्परागत बौद्धिक प्रमाण सम्भवतः सस्थागत धर्मों के क्षेत्र में और कुछ सीमा तक सामान्य लोगों में आज भी लोकप्रिय हैं। कभी-कभी कुछ दार्शनिक इन युक्तियों को नये रूप में रखने का प्रयास करते हैं। लेकिन स्पष्टतः ये प्रयत्न अधिक प्रभावशाली नहीं रहे हैं।

हमारे लिए ईश्वर की सत्ता का विशेष महत्व तभी होता है जबकि हमें एक ठोस अनुभव का आधार मिले। ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के विविध प्रमाण यदि सफल भी हों, तो ईश्वर के बारे में एक बौद्धिक स्वीकृति ही पैदा करती है। उसमें वास्तविक आस्था को नहीं। धार्मिक जीवन के लिए केवल

बुद्धि की स्वीकृति ही आवश्यक नहीं होती, बल्कि आस्था उस जीवन का आवश्यक अंग है। यह सम्भव है कि ईश्वर की परिकल्पना कुछ तथ्यों की व्याख्या करने के लिए जरूरी समझी जाय और इसी आधार पर हम ईश्वर को मान ले। लेकिन ऐसे परिकल्पित ईश्वर से हमारी धार्मिक चेतना सन्तुष्ट नहीं हो सकती। हमारा जीवन लगभग वैसा का वैसा ही बना रहता है। उसे कोई 'प्रेरणा' नहीं मिलती। अस्तित्ववादी दार्शनिक जास्पर्स का विचार इस सम्बन्ध में द्रष्टव्य है—

"प्रमाणित ईश्वर वास्तव में ईश्वर नहीं है" बौद्धिक सन्तोष के अलावा हमारे हृदय को भी एक स्पन्दन (स्पर्श) चाहिए जिसमें भावना द्रवित होकर एक समान्य लक्ष्य की प्राप्ति की दिशा में बुद्धि के साथ चले। यह सब विशेष धार्मिक अनुभूति के द्वारा ही सम्भव हो सकता है। धार्मिक अनुभूति के समर्थक सही अर्थ में कोई युक्ति नहीं देते, बल्कि ईश्वर के अपरोक्ष अनुभव का दावा करते हैं। इस प्रकार के अनेक व्यक्ति हो चुके हैं जिनका दावा है कि ऐसा अनुभव सम्भव है जिसमें ईश्वर से सीधा सामना होता है— "It is, strictly speaking however not an argument but a claim to intuitive awareness, at last in any form in which it deserves very much attention philosophically The mere existence of religious emotion could hardly itself constitute a valid ground for asserting the existence of God, but what is meant by the appeal to religious experience is usually the claim in states where this religious emotion is present to have a direct apprehension "¹

¹ The Fundamental questions of philosophy-A C Ewing Routledge Kegan paul Ltd P-238

ऐसे अनुभव धार्मिक अनुभव कहे जाते हैं और इसमें ईश्वर का ज्ञान प्रत्यक्ष होता है। उनका मत है कि, धार्मिक अनुभूतियों में ससार के रचयिता एवं संरक्षक से उसी प्रकार सीधा सम्पर्क स्थापित होता है जैसा कि सामान्य अनुभव में हमारा सम्पर्क उन वस्तुओं से होता है, जिन्हें हम देखते या स्पर्श करते हैं। निश्चित रूप से ईश्वर भौतिक नहीं है और न ही वह भौतिक इन्द्रियों द्वारा जाना जाता है। लेकिन इस प्रकार के अनुभव में उससे सम्पर्क भौतिक वस्तुओं जैसा ही वास्तविक है, बल्कि उससे भी अधिक वास्तविक लगता है।

ईश्वरवादी दार्शनिक रहस्यवादी अनुभूति (mystic experience), श्रुतिप्रकाश तथा अयौक्तिक (non-rational) अनुभूति को भी 'अनुभूति' सज्ञा प्रदान करते हैं। क्योंकि धार्मिक अनुभव में रहस्यात्मकता का तत्त्व अनिवार्यतः विद्यमान रहता है। धार्मिक अनुभव की उसी रहस्यात्मकता से रहस्यवाद का जन्म होता है जो सभी विकसित धर्मों में पाया जाता है। पाश्चात्य विचारकों में रहस्यवादियों की संख्या प्लोटिनस से लेकर समकालीन धर्मदर्शन तक बहुत अधिक है। बीसवीं शताब्दी में डब्ल्यू०आर०इज, अण्डरहिल इब्लिन, रूफस जोन्स (सन 1863—1948) तथा हेनरी बर्गसॉ (सन 1859—1941) आदि उल्लेखनीय हैं। विलियम जेम्स (सन 1942—1910) और डब्ल्यू० टी० स्टेस ने रहस्यवाद की प्रामाणिक व्याख्या की है। ईश्वर की अनुभूति को अनूठी एवं स्ववर्गीय (Sui generis) मानने वाले रूडोल्फ ऑटो का नाम उल्लेखनीय है। इसी प्रकार जॉन बेली, प्रो० ए० ई० टेलर आदि ने धार्मिक अनुभूति पर विशेष जोर दिया है।

रहस्यवादी अनुभूति की परीक्षा करने के पूर्व हम रहस्यवाद के लक्षणों एवं रहस्यात्मक अनुभवों के कुछ प्रमुख उदाहरणों पर एक दृष्टि डालना आवश्यक समझते हैं। विलियम जेम्स ने अपनी पुस्तक “वेराइटीज ऑफ रिलीजियस एक्सपीरिएन्स” में रहस्यवाद के चार प्रमुख लक्षण स्वीकार किया है—अनिर्वचनीयता (ineffability), ज्ञानात्मकता (rationality), क्षणभंगुरता (transiency) तथा निष्क्रियता (Passivity)। अनेक रहस्यवादियों ने बतलाया है कि परमसत्ता का विवरण देना सम्भव नहीं है। किसी ऐसे व्यक्ति को भाषा अथवा अन्य किसी माध्यम से इस रहस्यात्मक का ज्ञान नहीं कराया जा सकता जिसने स्वयं इसे प्राप्त नहीं किया है। इसी कारण इस अनुभव को *अवर्णनीय* अथवा *अनिर्वचनीय* कहा जाता है। इस दृष्टि से यह अनुभव ज्ञान से भिन्न है जिसे भाषा के माध्यम से दूसरों तक पहुँचाया जा सकता है। वस्तुतः रहस्यात्मक अनुभव की तुलना सुख, दुःख सम्बन्धी व्यक्तिगत भावनाओं के साथ की जा सकती है जो अनुभवकर्ता तक ही सीमित होती है और जिनका वह शब्दों में वर्णन नहीं कर सकता।

रहस्यवाद की दूसरी विशेषता *ज्ञानात्मकता* है। जेम्स के मतानुसार भावनाओं के समान व्यक्तिनिष्ठ होते हुए भी रहस्यात्मक अनुभव उन व्यक्तियों के लिए विशेष अर्थ में ज्ञानात्मक होता है जो इसे प्राप्त करते हैं। इस अनुभव के फलस्वरूप उन्हें ऐसे गहन सत्यों का साक्षात् ज्ञान प्राप्त होता है जिन्हें सामान्य अनुभव और तर्कबुद्धि द्वारा जानना सम्भव नहीं है। रहस्यवादियों के लिए यह साक्षात् ज्ञान पूर्णतः प्रामाणिक होता है, अतः उनके जीवन पर इसका बहुत गहरा प्रभाव पड़ता है।

जैसे—अनेक रहस्यवादी यह अनुभव करते हैं कि यह सम्पूर्ण जगत् ईश्वरमय है, क्योंकि ईश्वर इसमें सर्वत्र व्याप्त है। इसी प्रकार आत्मा एव ब्रह्म के पूर्ण तादात्म्य का ज्ञान भी ऐसा ही साक्षात् ज्ञान माना जाता है जिसे सामान्य अनुभव एव तर्कबुद्धि द्वारा प्राप्त नहीं किया जा सकता। रहस्यवादी को ऐसे अलौकिक गहन सत्यो का साक्षात् ज्ञान प्रदान करने के कारण रहस्यात्मक अनुभव को ज्ञानात्मक कहा जा सकता है।

रहस्यवाद की तीसरी विशेषता *क्षणिकता* है। जेम्स का कथन है कि रहस्यात्मक अनुभव अधिक समय तक नहीं बचा रहता, इसकी अवधि अल्पकालीन ही होती है जिससे रहस्यवादी सामान्य अनुभव की स्थिति में पहुँच जाता है। वह अपने इस रहस्यात्मक अनुभव को कभी—कभी बहुत अस्पष्ट रूप से ही स्मरण कर पाता है। परन्तु जब वह पुनः यह रहस्यात्मक अनुभव प्राप्त करता है तो वह इसे पहचान लेता है। इस अनुभव की बार—बार पुनरावृत्ति होने पर इसकी गहनता और तीव्रता में विकास भी होता है।

रहस्यवाद की चौथी विशेषता *निष्क्रियता* को जेम्स ने स्वीकार किया है। यह सत्य है कि योग—साधना, मन्त्रोच्चारण किसी वस्तु पर दीर्घकाल तक ध्यान केन्द्रित करना तथा कुछ अन्य उपाय रहस्यात्मक अनुभव की प्राप्ति में सहायक हो सकते हैं किन्तु जब रहस्यवादी यह अनुभव प्राप्त कर लेता है तो वह अपने आपको पूर्णतः किसी अलौकिक शक्ति के नियंत्रण में पाता है। उसे ऐसा अनुभव होता है कि कोई महान् अलौकिक शक्ति उसके सम्पूर्ण जीवन का संचालन कर रही है और वह अपनी इच्छा से कुछ भी करने में असमर्थ है। इस रहस्यात्मक अनुभव

की अवधि में उसकी सकल्प शक्ति निष्क्रिय हो जाती है। इस अवधि में उसका व्यक्तित्व उसके सामान्य व्यक्तित्व से पूर्णतया भिन्न प्रकार का हो जाता है। परन्तु इस रहस्यात्मक अनुभव की समाप्ति के पश्चात् भी उसके मन में इसकी कुछ स्मृति अवश्य बनी रहती है और इसी कारण उसके व्यावहारिक जीवन पर अनुभव का गहरा प्रभाव पड़ता है। यह अनुभव उसके आंतरिक तथा बाह्य जीवन में वाछनीय परिवर्तन करता है। इस प्रकार व्यावहारिक दृष्टि से भी रहस्यवादी के लिए इस अनुभव का बहुत महत्व है। संक्षेप में जेम्स के मतानुसार उपर्युक्त सभी विशेषताएँ रहस्यात्मक अनुभव के लिए महत्वपूर्ण हैं।

विलियम जेम्स तथा डब्ल्यू० टी० स्टेस दोनों ही इस रहस्यात्मक अनुभव को वास्तविक और महत्वपूर्ण मानते हैं। उनका कथन है कि हमारी सामान्य चेतना के अतिरिक्त एक ऐसी चेतना का अस्तित्व भी है जो इस सामान्य चेतना से पूर्णतः भिन्न और असाधारण है। रहस्यात्मक अनुभव का सम्बन्ध हमारी सामान्य चेतना से न होकर इसी असाधारण चेतना से है। इस असाधारण चेतना के स्वरूप का वर्णन करते हुए स्टेस कहते हैं कि इसमें उन सभी तत्वों का अभाव होता है जो हमारी सामान्य चेतना के अनिवार्य तत्व हैं। संवेदन, विचार, प्रवृत्तियाँ, भावनाएँ, इच्छाएँ आदि तत्व हमारी सामान्य चेतना में अनिवार्यतः पाए जाते हैं। वस्तुतः इन्हीं तत्वों द्वारा इस चेतना का निर्माण होता है जिनके अभाव में इसका अस्तित्व संभव नहीं है। परन्तु स्टेस के अनुसार रहस्यात्मक चेतना वह असाधारण चेतना है जिसमें ये तत्व नहीं पाए जाते।

इस दृष्टि से यह रहस्यात्मक चेतना हमारी सामान्य चेतना से पूर्णतः भिन्न है। अपनी इसी मान्यता के आधार पर इस चेतना के स्वरूप की व्याख्या करते हुए स्टेस ने लिखा है कि—“रहस्यात्मक चेतना में किसी प्रकार के सवेदन बिल्कुल नहीं पाए जाते। इसमें अवधारणाओं अथवा विचारों का भी अभाव होता है। यह सवेदनात्मक बौद्धिक चेतना बिल्कुल नहीं है। इसलिए इस सवेदनात्मक बौद्धिक चेतना के तत्वों में से किसी के आधार पर इसका वर्णन या विश्लेषण नहीं किया जा सकता जिससे यह पूर्णतः भिन्न है। इसी कारण रहस्यवादी सदा यह कहते हैं कि उनके अनुभव ‘अवर्णनीय’ है।”¹

जेम्स के समान स्टेस भी यह मानते हैं कि हमारी सामान्य चेतना के समान ही इस असाधारण रहस्यात्मक चेतना का भी वास्तव में अस्तित्व है। यह सत्य है कि सामान्य व्यक्ति ऐसी असाधारण चेतना की कल्पना नहीं कर सकता, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि जो सामान्य व्यक्ति के लिए अकल्पनीय है उसका अस्तित्व हो ही नहीं सकता। मनुष्य अपने अनुभव तथा अपनी तर्कबुद्धि की अपरिहार्य सीमाओं के कारण इस असीम ब्राह्माण्ड का बहुत थोड़ा सा ही ज्ञान प्राप्त करने में समर्थ है। ऐसी स्थिति में यह कहना उसकी केवल धृष्टता होगी कि जो कुछ वह नहीं जान सकता अथवा जानता उसका अस्तित्व ही नहीं है। स्टेस का मत है कि कुछ व्यक्तियों को रहस्यात्मक अनुभव अवश्य प्राप्त होते हैं। इस मनोवैज्ञानिक तथ्य को अस्वीकार करना हमारे लिए उचित नहीं होगा। हाँ इस सम्बन्ध में विवाद सम्भव हो सकता है कि इस रहस्यात्मक अनुभव का

1 डब्ल्यू टी० स्टेस का लेख दि टीचिंग्स ऑफ दि मिस्टिक्स बी०ए० ब्रोडी द्वारा सम्पादित पुस्तक रीडिंग्स इन दि फिलॉसॉफी ऑफ रिलिजन—ऐन ऐनालिटिक ऐप्रोच में संकलित पृ० 503-504।

हमारे लिए कोई विशेष मूल्य है या नहीं। स्टेस स्वयं कहते हैं कि बहुत कम व्यक्ति ही यह आसाधारण अनुभव प्राप्त करने में समर्थ होते हैं।

अतः इसे असामान्य मनोविज्ञान का विषय ही माना जा सकता है। इसका अर्थ यही है कि उनके अनुसार यह रहस्यात्मक अनुभव सामान्य व्यक्ति के लिए बोधगम्य नहीं हो सकता। परन्तु फिर भी वे इसकी वास्तविकता का निषेध करना युक्तिसंगत नहीं मानते।

स्टेस का कथन है कि रहस्यवाद को मुख्यतः दो वर्गों में विभाजित किया जा सकता है—बहिर्मुखी रहस्यवाद तथा अतर्मुखी रहस्यवाद। लगभग सभी विकसित धर्मों और संस्कृतियों में ये दोनों प्रकार के रहस्यवाद पाए जाते हैं। इन दोनों में रहस्यवादी जगत् के मूल में एक ही आध्यात्मिक दैवी सत्ता का अनुभव करता है, किन्तु इस अनुभव की प्राप्ति उसे भिन्न—भिन्न माध्यमों से होती है।

बहिर्मुखी रहस्यवाद में रहस्यवादी भौतिक जगत् के माध्यम से इस आध्यात्मिक सत्ता का अनुभव प्राप्त करता है। विभिन्न रहस्यवादी इसी आध्यात्मिक सत्ता को 'ईश्वर', 'ब्रह्म' 'परमतत्त्व' आदि भिन्न—भिन्न संज्ञाएं देते हैं। बहिर्मुखी रहस्यवाद में रहस्यवादी वाह्य जगत् के भेदों का अनुभव करता रहता है, अतः वह आसाधारण अनुभव की उस उच्चतम अवस्था को प्राप्त नहीं कर पाता जिसमें हमारी सामान्य चेतना के समस्त तत्वों का नितांत अभाव होता है। इसी कारण स्टेस इस प्रकार के रहस्यवाद को अपेक्षाकृत कम महत्वपूर्ण मानते हैं। उनका मत है

कि बहिर्मुखी रहस्यवाद अन्तर्मुखी रहस्यवाद की प्रारम्भिक अवस्था है जिसके पश्चात् रहस्यवादी रहस्यात्मक अनुभव की उच्चतम स्थिति को प्राप्त करने में समर्थ होता है।

वस्तुतः स्टेस अन्तर्मुखी रहस्यवाद को ही विशेष रूप से महत्वपूर्ण मानते हैं और इसी कारण उन्होंने इसकी विस्तृत विवेचना की है। जब रहस्यवादी वाह्य जगत् के स्थान पर अपने भीतर ही आध्यात्मिक सत्ता का साक्षात् अनुभव करता है तो उसकी इस स्थिति को 'अन्तर्मुखी रहस्यवाद' की संज्ञा दी जाती है। इसमें रहस्यवादी पूर्णतः अन्तर्मुखी हो जाता है और वाह्य जगत् के साथ उसका कोई सम्बन्ध नहीं होता। संवेदन, विचार, इच्छा, भावना आदि उसकी सामान्य चेतना के समस्त तत्त्व पूर्णतः लुप्त हो जाते हैं, और इनका स्थान असाधारण रहस्यात्मक चेतना ले लेती है। यही वास्तविक रहस्यात्मक अनुभव है और जब तक रहस्यवादी इस अन्तर्मुखी रहस्यवाद की स्थिति में रहता है तब तक वह वाह्य जगत् सम्बन्धी किसी प्रकार के अनुभव से प्रभावित नहीं होता। इसी अवस्था में वह जगत् की मूल अतीन्द्रिय आध्यात्मिक सत्ता का साक्षात् अनुभव प्राप्त करता है। यद्यपि रहस्यवादी इस प्रकार के रहस्यात्मक अनुभव को अनिर्वचनीय मानते हैं फिर भी हमें सभी विकसित धर्मों में इस अनुभव का कुछ सीमा तक वर्णन उपलब्ध होता है। यह वर्णन प्रायः संक्षिप्त रूप में ही पाया जाता है और इसमें रहस्यवादी स्वयं अपने विषय में कुछ न कहकर अप्रत्यक्ष रूप से ही इसे प्रस्तुत करता है। उदाहरणार्थ इसी रहस्यात्मक चेतना को ब्रह्म के रूप में प्रस्तुत करते हुए माण्डूक्यउपनिषद् में कहा गया है कि—

यह इन्द्रियो, मन तथा बुद्धि से परे और अनिर्वचनीय है। यही अद्वैत की विशुद्ध चेतना है जिसमे वाह्य जगत् का सम्पूर्ण ज्ञान समाप्त हो जाता है। यही अनिर्वचनीय शान्ति और परम सुख है। यह अद्वितीय तथा जगत् की परम सत्ता है।” स्टेस के मतानुसार ईसाई धर्म के रहस्यवाद मे भी हमे जगत् की परम सत्ता का ऐसा ही वर्णन उपलब्ध होता है। इससे हम यही निष्कर्ष निकाल सकते है कि विभिन्न कालो तथा धर्मों के ये रहस्यवादी वस्तुतः एक ही प्रकार के रहस्यात्मक अनुभव का वर्णन करते है।

स्टेस के मतानुसार रहस्यवादी अपने इस रहस्यात्मक अनुभव को प्रायः ऐसी भाषा मे अभिव्यक्त करते है जो विरोधाभासो से पूर्ण होती है। सम्भवतः इसका कारण यह है कि रहस्यवादी अपने इस असाधारण अनुभव को सामान्य भाषा के माध्यम से अभिव्यक्त करने मे अपने आपको असमर्थ पाते है। हमारी भाषा का निर्माण सामान्य अनुभवो की अभिव्यक्ति के लिए ही हुआ है, अतः इसके द्वारा रहस्यात्मक अनुभव को अभिव्यक्त करना रहस्यवादी के लिए अत्यन्त कठिन हो जाता है। यही कारण है कि रहस्यात्मक अनुभव को अभिव्यक्त करने वाली रहस्यवादियो की भाषा मे प्रायः विरोधाभास पाए जाते है। इसी कारण कुछ रहस्यवादी रहस्यात्मक अनुभव को शून्य का अनुभव कहते है। इस अनुभव के विषय मे बौद्ध दर्शन के महायान सम्प्रदाय का यही मत है। कुछ रहस्यवादी मुखरमौन, ‘आलोकमय अधिकार’ आदि विरोधाभासपूर्ण वाक्यो का प्रयोग करते है।

उपर्युक्त अन्तर्मुखी रहस्यात्मक अनुभव को प्राप्त करने के लिए सभी विकसित धर्मों में कुछ विशेष उपायो अथवा विधियों का वर्णन किया गया है। उदाहरणार्थ भारत में बहुत प्राचीन काल से अपने योगी विभिन्न प्रकार की योग-साधनाओं द्वारा इस अनुभव की प्राप्ति के लिए प्रयास करते रहते हैं। प्रायः यह कहा जाता है कि योग-दर्शन वर्णित यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान, समाधि आदि उपाय इस रहस्यात्मक अनुभव को प्राप्त करने में सहायक होते हैं। ईसाई धर्म के रहस्यवादी भी रहस्यात्मक अनुभव की प्राप्ति के लिए ध्यान केन्द्रित करने की विधि को बहुत महत्त्व देते हैं। इसी तरह वैराग्य भी रहस्यात्मक अनुभव प्राप्त करने का आवश्यक साधन माना जाता है।

अब हम धार्मिक अनुभूति अथवा रहस्यात्मक अनुभूति को और अधिक स्पष्ट करने के लिए कुछ प्रमुख रहस्यवादी दार्शनिकों, सन्तों एवं विचारकों के द्वारा स्वतः किये गये अनुभवों पर एक दृष्टि डालने का प्रयास करते हैं—

- 1 धार्मिक अनुभव ने कार्डिनल न्यूमन का सारा जीवन ही बदल दिया था। कई साल बाद उन क्रान्तिकारी क्षणों का जिक्र करते हुए उन्होंने कहा था—

‘इस अनुभव के सच्चे होने के बारे में मैं इससे भी अधिक निश्चित हूँ कि मेरे हाथ और पैर हैं।’

- 2 गान्धी जी ने भी एक बार कहा था कि ईश्वर की उपस्थिति का अहसास मुझे इस अहसास से भी अधिक गहरा होता है कि मेरे सामने कुर्सी और मेज है।

- 3 ईश्वर सम्बन्धी वर्णन *उपमामय* (Motaphorical) अथवा *दृष्टान्तमय* (Parabolic) हो जाते हैं। जब राजा मिलिन्द ने तथता अथवा निर्वाण के स्वरूप के सम्बन्ध में नागसेन से बार-बार प्रश्न किया तो नागसेन चुप्पी साधे रहे। चूँकि निर्वाण अरूप है, इसलिए उसका उल्लेख नहीं किया जा सकता है, लेकिन इसके कुछ गुणों का वर्णन उपमाओं द्वारा किया जा सकता है। राजा मिलिन्द के अधीर हो जाने पर नागसेन ने निर्वाण के गुणों का इस प्रकार उपमामय वर्णन किया है—

“हे राजन । कमल का एक गुण, जल के दो, औषधि के तीन, समुद्र के चार, भोज के पाँच, दिक् के दस, कल्पतरु के तीन, लाल सन्दल के तीन, वीके फेन के तीन और पर्वत चोटी के पाँच गुण निर्वाण में निहित हैं। जिस प्रकार कमल जल से अदूषित रहता है उसी प्रकार निर्वाण कुवृत्तियों से अदूषित रहता है।”

मिलिन्द प्रश्न IV 8 65, 66

- 4 "Though God is everywhere present, yet he is only present to thee in the deepest and most central part of thy soul. The natural senses cannot possess God or unite thee to Him, nay, thy inward faculties of understanding, will and memory can only reach after God, but cannot be the place of his habitation in thee. But there is a root or depth of thee from whence all these faculties come forth, as lines from a centre, or as branches from the body of the tree. This depth is called the centre the fund or bottom of the soul. This depth is the unity, the eternity—I had almost said the infinity of

the soul, for it is so infinite that nothing can satisfy it or give it rest but the infinity of God "1

5 "That everyman was enlightened by the Divine Light of Christ, and I saw it shine through all, and that they that believed in it came out of condemnation and came to the light of Life, and become the children of it And they that hated it and did not believe in it, were condemned by it, through they made a profession of Christ This, I saw in the pure openings of light, without the help of any man neither did I then know where to find it in the Scriptures, though afterwards, searching the Scriptures, I found it 2

6 "There is a spirit in the soul, untouched by time and flesh, flowing from the spirit, remaining in the spirit, itself wholly spiritual In this principal is God, over verdant, ever flowering in all joy and glory of to this actual self Sometimes I have called these principles the tabernacle of the soul, sometimes a spiritual light, anon I say it is a spark But now I say that it is more exalted over this and that than the heavens are exalted above the earth So now I name it in a nobler fashion it is free of all names and void of all forms It is one and simple, as God is one and simple, and no man can in any wise behold it "3

1 William Law quoted in 'The Perennial Philosophy' by Aldous Huxley Chatto & Windus P 8

2 From Iox's journal quoted in 'The perennials philosophy' by Aldous Huxley P 20

3 Eckhart quoted in Ibid , P 22

- 7 "To gange the soul we must gange it with God, for the ground of God and the Ground of the soul are one and the same "¹
- 8 "The knower and the known are one Simple people imagine that they should see God, as if he stood there and they here This is not so God and I, we are one in knowledge "²
- 9 "I have been crucified with Christ, it is no longer I who live, but Christ who lives in me, and the life I now live in the flesh I live by faith in the son of God, who loved me and gave himself for me "³

प्रो० ए० ई० टेलर (1869—1945) ने अपने लेख "The vindication of Religion" में कहते हैं कि धार्मिक अनुभव अपने विषयवस्तु की वास्तविकता का प्रमाण है। धार्मिक अनुभवों को ठीक ढंग से स्पष्ट करने के लिए एक कलाकार का सुन्दरता के प्रति उसके लगाव का उदाहरण प्रस्तुत करते हैं। यह आवश्यक नहीं है कि सुन्दरता के प्रति कलाकार के लगाव की तरह सभी व्यक्तियों का लगाव हो, इसी तरह यह आवश्यक नहीं है कि सभी व्यक्तियों को ईश्वर का अनुभव हो। धार्मिक अनुभव उसी प्रकार उपयुक्त है जिस प्रकार कलाकार का सुन्दरता के प्रति लगाव। एक कलाकार सुन्दरता का दर्शन करता है, लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि एक सामान्य व्यक्ति जो कलाकार नहीं है वह भी वहाँ सुन्दरता का दर्शन करे। उदाहरण के लिए सड़क के किनारे एक चित्र गिरा हुआ है, कोई भी व्यक्ति उस

¹ Lkharl quoted in Ibid , P 19

² Lkharl quoted in Ibid , P 19

³ St Paul quoted in 'God and Reason' ed L. Miller, P 101

पर ध्यान नहीं दे रहा है, लेकिन एक कलाकार जो इस सड़क से गुजर रहा है उसे देखता है और ध्यान देता है, क्योंकि वह उस चित्र में सुन्दरता का दर्शन करता है। वही चित्र एक कलाकार के लिए सुन्दर और ध्यान देने के योग्य है परन्तु एक सामान्य व्यक्ति जो कलाकार नहीं है के लिए वह सुन्दर और ध्यान देने योग्य नहीं होती।

यह सत्य है कि एक व्यक्ति जो सर्वोच्च कलाकार के गुणों से युक्त है सुन्दरता के लिए अपने ज्ञान का विकास करता है। एक कलाकार की यह विशेषता होती है कि वह इन अनुभव के तत्वों का प्रयोग विश्व के रहस्यों को खोलने में करता है। इसलिए एक धार्मिक व्यक्ति का आशय उस व्यक्ति से है जो अपने धार्मिक अनुभव के विशेष प्रकाश में सम्पूर्ण वास्तविकता को देखता है।

मानव जीवन के इतिहास में धार्मिक अनुभवों के अनेक दृष्टान्त मिलते हैं जिनका अवलोकन करने पर ऐसा नहीं लगता कि ये व्यक्ति जान-बूझकर झूठ बोल रहे हैं। इस पर सशय करना बेकार है कि इस प्रकार के धार्मिक अनुभव होते हैं और व्यक्ति ईमानदारी से यह विश्वास करता है कि इन अनुभवों में उसका सीधा सम्पर्क ईश्वर से होता है। लेकिन यह प्रश्न अवश्य किया जा सकता है कि क्या ये अनुभव सच्चे हैं? अर्थात् क्या इन अनुभवों में हम वास्तव में ईश्वर का सामना करते हैं, या हमें केवल ऐसा महसूस ही होता है? पारिभाषिक शब्दों में धार्मिक अनुभव वस्तुगत (Objective) है या आत्मगत (Subjective)?

उपरोक्त प्रश्न के अनेक प्रकार के उत्तर हमें प्राप्त होते हैं। युक्तियों देने का अवसर यही आता है। पहला दृष्टिकोण अस्तिको का है। यह स्वीकार करते हुए भी कि इस सम्बन्ध में अनेक अनुभव भ्रामक हो सकते हैं, वे निश्चित रूप से यह मानते हैं कि कुछ धार्मिक अनुभूतियों में मनुष्य वास्तव में विश्व के आध्यात्मिक आधार, ईश्वर के सम्पर्क में आता है। अर्थात् ईश्वर का अनुभव वस्तुगत है। दूसरा दृष्टिकोण ठीक इसके विपरीत है। इसको अपनाने वाले समस्त धार्मिक अनुभूतियों को आत्मगत मानते हैं। वे ईश्वर को मात्र आभास या भ्रम मानते हैं। फ्रायड और रसेल इस प्रकार के विचारको में प्रमुख हैं। रसेल का कहना है कि—“वैज्ञानिक दृष्टिकोण से उन दो प्रकार के व्यक्तियों में कोई भेद नहीं है जो या तो कम खाकर स्वर्ग देखते हैं, या अत्यधिक नशा करके सोंप”। एक अन्य तीसरे प्रकार का मत ईश्वरवादियों के विरुद्ध होते हुए कुछ अधिक उदारवादी है, दूसरे दृष्टिकोण की तुलना में। इसे स्वीकार करने वालों का कहना है कि धार्मिक अनुभूतियों की सच्चाई को हम सिद्ध नहीं कर सकते। लेकिन वे निश्चित रूप से भ्रामक ही हैं, यह कहना भी विवेकपूर्ण नहीं होगा। ये विचारक सन्देह की स्थिति या ‘स्थगित निर्णय’ का समर्थन करते हैं। अन्तिम दृष्टिकोण एक नये प्रकार के बुद्धिजीवियों का है जिनमें ब्रॉड और स्टेस प्रमुख हैं। ये विचारक धार्मिक अनुभूति को मूलरूप से वस्तुगत मानते हैं, जिसका एक संक्षिप्त विवरण हम रहस्यवाद के विवेचन में स्पष्ट कर चुके हैं। इनके अनुसार इन अनुभूतियों में हम यथार्थ के ऐसे पक्ष का बोध या साक्षात्कार करते हैं जो हमें अपने साधारण अनुभवों में नहीं प्राप्त होता। इनके मूल्य एवं मानव

जीवन के लिए इनके महत्व से भी इनकार नहीं किया जा सकता। लेकिन यथार्थ के इस पक्ष को ईश्वर नाम देने में इन विचारकों को परेशानी होती है। परम्परा से 'ईश्वर' शब्द के साथ कुछ अर्थ रालग्न हो गये हैं। धर्मशास्त्रों में भी हमें अनेक वर्णन मिलते हैं। लेकिन इन सबका औचित्य धार्मिक अनुभूति से प्रमाणित नहीं होता। ईश्वरवादियों की अनेक मान्यताओं को हम न भी स्वीकार करें, फिर भी मूलतः अनुभूति विश्वसनीय है।

प्रथम और अन्तिम दृष्टिकोण वालों से यही प्रश्न किया जा सकता है कि किस आधार पर वे धार्मिक अनुभूतियों की सच्चाई का दावा करते हैं? ये धार्मिक अनुभूतियाँ इन्द्रियप्रत्यक्ष की तरह अनुमान नहीं हैं अपितु इन्हें अपरोक्ष बोध कहा जाता है। परन्तु इन्द्रियप्रत्यक्ष के लिए हमारे पास कुछ निश्चित मापदण्ड हैं जिनके आधार पर हम सच्चे और भ्रामक प्रत्यक्षों में भेद करते हैं, जैसे कि हम अपने इन्द्रियप्रत्यक्षों को अधिक सावधानी बरतते हुए दोहरा सकते हैं, उनकी परीक्षा हम सतुलित और निष्पक्ष प्रेक्षकों के प्रमाण से करा सकते हैं तथा किसी विशेष इन्द्रिय प्रत्यक्ष को सच्चा मानने पर जो कथन तार्किक परिणाम के रूप में निकलते हैं, उनका परीक्षण कर सकते हैं। परन्तु क्या इस तरह के परीक्षण धार्मिक अनुभूतियों के सम्बन्ध में सम्भव हैं? समर्थकों का उत्तर है कि धार्मिक अनुभव के क्षेत्र में भी एकदम उसी तरह का परीक्षण तो नहीं लेकिन कुछ समान परीक्षण अवश्य सम्भव है। मापदण्डों की सादृश्यता का वह दावा करते हैं।

प्रथम हमें धार्मिक अनुभव के अनेक दृष्टांत मिलते हैं और इन दृष्टांतों में एक आश्चर्यजनक सहमति दिखाई पड़ती है। दूसरे जिन व्यक्तियों को ये धार्मिक अनुभूतियाँ हुई हैं उनमें से

कम से कम कुछ का बौद्धिक और नैतिक स्तर अत्यन्त ऊँचा रहा है। अन्ततः हमारा ध्यान इस बिन्दु पर भी जाता है कि जिनको ये अनुभव हुए उनके जीवन में इसके परिणामस्वरूप एक अत्यन्त उपयोगी परिवर्तन आया। अब हम थोड़ा विस्तृत रूप से इन बिन्दुओं का परीक्षण करेंगे।

- 1 यह तर्क दिया जाता है कि जिन व्यक्तियों को धार्मिक अनुभव हुए हैं उनमें केवल तीव्रता से महसूस करने वाले रहस्यवादी या सत ही नहीं हैं, बल्कि अनेक ऐसे साधारण और विनम्र आस्तिक भी शामिल हैं जिन्होंने ईश्वर की उपस्थिति का अनुभव अपनी प्रार्थना या ध्यान की प्रक्रिया में, या गम्भीर तनाव और क्रान्ति के क्षणों में किया है। इनमें यहूदी, ईसाई, मुसलमान, हिन्दू आदि सभी धर्मों के, ससार के विभिन्न क्षेत्रों के और मानवीय इतिहास के विभिन्न युगों के व्यक्ति हुए हैं। अनुभूति की यह व्यापकता क्या उनके वस्तुगत होने का प्रमाण नहीं है? ये अनुभूतियाँ सार्वभौमिक अवश्य नहीं हैं लेकिन इनसे कुछ प्रमाणित नहीं होता, क्योंकि किसी भी अनुभव को प्राप्त करने के लिए कुछ धारण करने की शक्ति भी आवश्यक होती है। तानबधिर संगीत का रसास्वादन नहीं कर सकता। अतः जिन लोगों को धार्मिक अनुभव नहीं हुआ है उनके प्रमाण का इस सम्बन्ध में कोई तार्किक महत्व नहीं है, क्योंकि उन्होंने इस प्रकार के अनुभव को पाने की शर्तों को पूरा करने का कोई प्रयास नहीं किया है। पुनः धार्मिक अनुभूतियों के अनेक दृष्टांत केवल सख्या के दृष्टिकोण से ही महत्वपूर्ण नहीं हैं, अपितु उनकी सामग्री में एक साम्यता

की उपस्थिति अधिक महत्वपूर्ण है। यद्यपि उन अनुभूतियों के विवरणों में पर्याप्त अन्तर भी रहता है जो इस बात पर निर्भर करता है कि अनुभव करने वाला किस युग का है और वह किस विशेष धार्मिक परम्परा का अनुयायी है। लेकिन विभिन्न अन्तरो के बावजूद उन अनुभवों के मूलभूत लक्षण एक समान ही हैं। इन सभी धार्मिक अनुभूतियों के वर्णनों में यह बात समान रूप से कही गयी है कि हमारा सम्पर्क एक ऐसी सत्ता से होता है जो व्यक्ति से बहुत बड़ी है और जो किसी न किसी अर्थ में परमसत्ता है। साथ ही इस सत्ता से हमें प्रेम और आश्वासन मिलता है। *सेनइज ने कहा है कि—*

“जब हम किसी उच्चतम आध्यात्मिक अनुभव का वर्णन पढ़ते हैं तो हमारे लिए यह अनुमान लगाना कठिन हो जाता है कि वह मध्ययुग में लिखा गया था या आधुनिक युग में, योरोप के उत्तर में लिखा गया था या दक्षिण में, इसे एक कैथोलिक ने लिखा है या प्रोटेस्टेन्ट ने”।

- 2 धार्मिक अनुभूति की सच्चाई का दूसरा प्रमाण अनुभवकर्ता की ‘गुणात्मक योग्यता भी कम महत्वपूर्ण नहीं है। दावा करने वालों में हालाँकि पागल, सनकी एवं सीधे धोखेबाज भी रहे हैं, लेकिन अधिकांश सख्या ऐसे लोगों की है जिनकी ईमानदारी पर कोई सशय नहीं किया जा सकता। यह सोचना पागलपन ही होगा कि पास्कल, न्यूमन, रामकृष्ण परमहंस, गाँधी या टॉलस्टाय जैसे पुरुष एक बड़े षडयन्त्र में सलग्न थे। यह मानना भी बौद्धिक नहीं होगा कि इन व्यक्तियों में विवेचना की शक्ति की कमी थी। इन

पुरुषो का बौद्धिक और नैतिक स्तर उनके अनुभव की सच्चाई का यथेष्ट आश्वासन देता है।

- 3 अन्तिम प्रमाण के रूप में यह दावा किया जाता है कि धार्मिक अनुभूति के उपयोगी परिणाम उनके सच्चे होने के अप्रत्यक्ष प्रमाण हैं। इस अनुभव का अत्यन्त रूपान्तकारी प्रभाव अनुभवकर्ता के समस्त जीवन और आचरण पर पड़ता है। सारा जीवन एक विशेष आनन्द से भर जाता है। व्यक्तियों को केवल अपना जीवन ही नहीं सम्पूर्ण विश्व अर्थपूर्ण लगने लगता है। उनको एक नई शक्ति और एक नई कोमलता तथा सवेदनशीलता मिल जाती है। यह अनुभव कमजोर व्यक्तियों को साहसी बना देता है और अहकारी को विनम्र। उनमें यह तीव्रतम दुःख और कठोर परिश्रम तथा कष्टों को सहन करने की क्षमता भर देता है। इस अनुभव के परिणामस्वरूप ऐसी शान्ति और शुभ्रता भर जाती है जो कि अतिमानवीय लगती है। क्या यह मानना तर्कसंगत लग सकता है कि इतना मूल्यवान अनुभव वस्तुगत नहीं है या यथार्थ में उसका आधार नहीं है?

अनुभव की व्यापकता और उनके बीच सहमति की युक्ति का खण्डन करने के लिए मनोविज्ञान का सहारा लिया गया है। तर्क यह दिया गया है कि हमारी अतृप्त इच्छाएँ इन काल्पनिक अनुभवों को उत्पन्न करने के लिए उत्तरदायी हैं। जर्मन दार्शनिक फायरबास और उसके बाद फ्रायड तथा उसके अनुयायियों ने धार्मिक अनुभवों की इस प्रकार की मनोवैज्ञानिक व्याख्या को बौद्धिकों के बीच एक प्रकार का फैशन सा बना दिया था। संक्षेप में इस सम्बन्ध में इतना ही कहना पर्याप्त होगा कि इस विचार

के अनुसार जिन लोगो ने इस जीवन में प्यार और सहानुभूति नहीं पाई है या भय तथा हीनता के भाव से ग्रसित रहे हैं उन्होंने अपने मन में अचेतन रूप से एक काल्पनिक ससार की रचना करके उससे सन्तुष्टि पाने का प्रयास किया है।

हमारे उच्च अनुभवों की इस प्रकार की प्राकृतिक व्याख्या का महत्व अब कम पड़ गया है। जिन्होंने यह व्याख्या दी थी उनका धार्मिक अनुभव से कभी प्रत्यक्ष परिचय नहीं रहा है और उनमें से अधिकांश शुरु से ही धर्म के विरोधी रहे हैं। ब्रॉड ने इन मनोवैज्ञानिक सिद्धान्तों को पक्षपातपूर्ण माना है और व्यंग्य करते हुए कहा है—

“मैं संगीत की प्रकृति और उसके जीवन में उपयोग से सम्बन्धित किसी ऐसे सिद्धान्त को स्वीकार करने में हिचकूंगा जिसे एक ऐसे मनोवैज्ञानिक ने प्रतिपादित किया हो जिसकी पत्नी हाल में ही एक संगीतज्ञ के साथ भाग गई हो”। सच बात तो यह है कि हम इस ससार की दिनचर्या और परेशानियों में इतने सलग्न रहते हैं कि हमने कभी सच्चे धर्म को पाने के लिए अपनी शक्तियों का संचय नहीं किया। मनोविज्ञान तो एक दुधारी तलवार की तरह है। इसका उपयोग हम यह व्याख्या करने में भी कर सकते हैं कि यथार्थ का एक दैविक पक्ष होते हुए भी किस प्रकार लोग अनीश्वरवादी हो जाते हैं और जो लोग अनुभव के द्वारा धर्म को अन्दर से जानते हैं उनको सभी मनोवैज्ञानिक व्याख्याएँ मात्र बचकानी और बेतुकी लगती हैं, यह भी एक ध्यान देने योग्य महत्वपूर्ण तथ्य है। विभिन्न आलोचनाओं से अपरिचित न होने पर भी धार्मिक या रहस्यवादी अनुभूति की प्रामाणिकता पर उनके वहन करने वाले विशिष्ट व्यक्तियों को कभी कोई

सन्देह नहीं हुआ। अनुभूति से उत्पन्न विश्वास को हिलाया' तक नहीं जा सका है। शायद इस प्रकार के निसदेह मूल्यवान अनुभव की प्रकृति ही ऐसी है कि वह अपनी सत्यता का साक्ष्य स्वयं प्रस्तुत करती है। ऐसी दशा में किसी बाहरी साक्ष्य की माँग करना व्यर्थ है।

अन्ततः यह प्रश्न विचारणीय है कि धार्मिक अनुभव की वस्तुनिष्ठता अथवा ज्ञानात्मकता कहीं तक उचित है। रहस्यवादी गहन एवं अलौकिक सत्यो के साक्षात् ज्ञान की प्राप्ति का दावा करते हैं। वे यह कहते हैं कि उन्हें रहस्यात्मक अनुभव द्वारा ऐसे अलौकिक सत्यो का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त होता है जिन्हें ज्ञान के सामान्य साधनो के माध्यम से जानना सम्भव नहीं है। इस ज्ञान को वे पूर्णतः निश्चित एवं असदिग्ध मानते हैं। परन्तु उनका यह दावा कहीं तक उचित एवं युक्तिसंगत है। वस्तुतः इस प्रश्न का कोई निश्चित तथा सर्वमान्य उत्तर देना बहुत कठिन है, क्योंकि इसके सम्बन्ध में दार्शनिको में तीव्र मतभेद है। जैसे—स्टेस का विचार है कि रहस्यवादी को अपने रहस्यात्मक अनुभव द्वारा दिक्काल से परे आध्यात्मिक सत्ता अथवा असीम परमतत्त्व का अपरोक्ष ज्ञान प्राप्त होता है जो पूर्णतः असदिग्ध एवं वस्तुपरक है। वह उन अलौकिक सत्यो का साक्षात् अनुभव करता है जो सामान्य मनुष्यो के लिए अज्ञेय है।¹

परन्तु अनेक दार्शनिक धार्मिक अनुभूति अथवा रहस्यवाद के विषय में स्टेस के उपर्युक्त दावे को पूर्णतः स्वीकार नहीं करते। इस सम्बन्ध में विलियम जेम्स का नाम उल्लेखनीय है जिन्होंने

1 डब्ल्यू० टी० स्टेस का लेख 'दि टीचिंग्स ऑफ दि मिस्टिक्स' बी०ए० ब्रोदी द्वारा सम्पादित पुस्तक 'रीडिंग्स इन दि फिलॉसफी ऑफ रिलिजन—एन ऐनालिटिक ऐप्रोच' में सकलित पृ० 515।

अपनी पुस्तक 'वेराइटीज ऑफ रिलीजियस ऐक्सपीरियेंस' में स्टेस से पूर्व इस समस्या पर विस्तारपूर्वक विचार किया था। जेम्स का मत है कि रहस्यवादी अलौकिक सत्यो का जो प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करने का दावा करता है वह स्वयं उसके लिए निश्चय ही प्रामाणिक है। जिन व्यक्तियों को रहस्यात्मक अनुभव प्राप्त नहीं हुआ है और इसी कारण जो रहस्यवादी के इस अलौकिक ज्ञान से अनभिज्ञ हैं उन्हें उसके इस ज्ञान से अप्रामाणिक तथा मिथ्या मानने का कोई अधिकार नहीं है। यह सत्य है कि रहस्यात्मक अनुभव से अनभिज्ञ व्यक्तियों की संख्या बहुत अधिक है, किन्तु इससे यह प्रमाणित नहीं होता कि वे जो ज्ञान प्राप्त करने में असमर्थ हैं उसका अस्तित्व हो ही नहीं सकता। रहस्यवादी अपने रहस्यात्मक अनुभव द्वारा जो साक्षात् ज्ञान प्राप्त करता है वह उसके लिए उतना ही निश्चित और असंदिग्ध है जितना साधारण व्यक्तियों के लिए प्रत्यक्ष ज्ञान उसे अपने इस ज्ञान को सत्य मानने और उसके अनुरूप आचरण करने का पूर्ण अधिकार है। सामान्य व्यक्ति उसे इस ज्ञान को मिथ्या मानने के लिए विवश नहीं कर सकते। अपनी संख्या और शक्ति की अधिकता के कारण वे उसे बंदीगृह या पागलखाने में तो डाल सकते हैं, किन्तु उसे अपने विश्वासों का परित्याग करने के लिए विवश नहीं कर सकते। इसके अतिरिक्त रहस्यवादी के साथ इस प्रकार के अनुचित व्यवहार द्वारा उसके ज्ञान को मिथ्या प्रमाणित नहीं किया जा सकता।

परन्तु जेम्स के उपर्युक्त विचारों एवं पूर्ववर्णित तथ्यों से यह निष्कर्ष निकालना उचित नहीं होगा कि वे रहस्यवादियों के अलौकिक ज्ञान को वस्तुपरक तथा सभी मनुष्यों के लिए

प्रामाणिक मानते हैं। रहस्यवादियों को यह आग्रह नहीं करना चाहिए कि सामान्य व्यक्ति उनके असाधारण ज्ञान को वस्तुपरक तथा प्रामाणिक ज्ञान के रूप में स्वीकार करे। वस्तुतः उन्हें इस प्रकार का आग्रह करने का कोई अधिकार नहीं है। इसका कारण यह है कि रहस्यवादियों का असाधारण अनुभव सामान्य व्यक्तियों के लिए वस्तुपरक और प्रामाणिक ज्ञान का स्रोत नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त रहस्यवादी अपने रहस्यात्मक अनुभव द्वारा जो अलौकिक ज्ञान प्राप्त करने का दावा करते हैं उसकी व्याख्या के सम्बन्ध में स्वयं उनमें पर्याप्त मतभेद हैं। वे अपने-अपने धार्मिक सिद्धान्तों के अनुसार इस ज्ञान की भिन्न-भिन्न व्याख्या करते हैं। इस प्रकार जेम्स रहस्यवादियों के अलौकिक ज्ञान को स्वयं उनके लिए प्रामाणिक मानते हुए भी सभी मनुष्यों के लिए उसे सत्य एवं वस्तुपरक ज्ञान के रूप में स्वीकार नहीं करते।

कुछ समकालीन दार्शनिकों ने भी रहस्यात्मक ज्ञान की प्रामाणिकता की समस्या पर विचार किया है। इन दार्शनिकों में तर्कियप्रत्यक्षवाद के समर्थक ए०जे० एयर का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। वे वस्तुपरक ज्ञान के अर्थ में रहस्यात्मक ज्ञान की सम्भावना को पूर्णतः अस्वीकार करते हैं। उनका मत है कि रहस्यवादी अलौकिक सत्यों के जिस ज्ञान को प्रत्यक्ष रूप से प्राप्त करने का दावा करता है उसे सत्य और प्रामाणिक मानने के लिए हमारे पास कोई युक्ति सगत आधार नहीं है। ऐसे रहस्यात्मक ज्ञान की प्राप्ति का दावा करके वह केवल अपनी व्यक्तिनिष्ठ मनोदशा का ही वर्णन करता है, किसी वस्तुपरक तथ्य का नहीं। ऐसी स्थिति में उसके इस व्यक्तिनिष्ठ अनुभव को वास्तविक अर्थ में ज्ञान नहीं कहा जा सकता।

रहस्यात्मक ज्ञान के विषय में अपनी उपर्युक्त मान्यता को स्पष्ट करते हुए एयर ने लिखा है कि —

‘अनुभव द्वारा सत्यापित प्रतिज्ञप्तियों को अभिव्यक्त करने के स्थान पर रहस्यवादी किसी प्रकार की बोधगम्य प्रतिज्ञप्तियों व्यक्त करने में नितात असमर्थ है। इसलिए हम यह कहते हैं कि उसकी अन्तःप्रज्ञा ने उसके समक्ष किसी प्रकार के तथ्य प्रस्तुत नहीं किये हैं । अपनी अन्तर्दृष्टि का वर्णन करके रहस्यवादी हमें वाह्य जगत् के विषय में कोई सूचना नहीं देता, वह हमें अपनी मनोदशा के सम्बन्ध में ही अप्रत्यक्ष सूचना देता है। उसका यह कहना व्यर्थ है कि उसने तथ्यों का साक्षात् ज्ञान तो प्राप्त किया है किन्तु वह उन्हें अभिव्यक्त करने में असमर्थ है। क्योंकि हम यह जानते हैं कि यदि उसने वास्तव में कोई सूचना प्राप्त की होती तो वह उसे अभिव्यक्त करने में समर्थ होता। यह तथ्य कि वह जो कुछ ‘जानता है’ उसे वह अभिव्यक्त नहीं कर सकता अथवा अपने ‘ज्ञान’ को प्रामाणिक सिद्ध करने के लिए कोई अनुभवनात्मक कसौटी भी प्रस्तुत नहीं कर सकता इसी बात को स्पष्ट करता है कि उसका रहस्यात्मक अनुभव वास्तव में सज्ञानात्मक अनुभव नहीं है’¹

रहस्यात्मक ज्ञान के विषय में एयर के उपर्युक्त विचारों से यह स्पष्ट है कि वे इस ज्ञान की वस्तुनिष्ठता और प्रामाणिकता का पूर्णतः निषेध करते हैं। वे इसे रहस्यवादी का व्यक्तिनिष्ठ अनुभव मात्र मानते हैं जिसके द्वारा वस्तुपरक रूप से कुछ भी प्रमाणित नहीं होता। यदि हम ज्ञान को तथ्यात्मक ज्ञान के अर्थ में ग्रहण करें तो एयर का यह मत युक्तिसंगत प्रतीत होता है।

¹ ए० जे० एयर ‘लैंग्वेज ट्रूथ ऐंड लॉजिक’ पृ० 118

जानकारी प्राप्त करनी पड़ेगी कि धर्म के नाम पर जितने भी नैतिक काम किये गये वे सब धर्म की ही वजह से किये गये, कि अल्प आयु में धार्मिक शिक्षा देने के प्रभाव अल्प आयु मात्र का परिणाम न होकर धार्मिक होने का परिणाम थे, कि नैतिक जीवन के निर्माण में धर्म का ही प्रभाव अधिक शक्तिशाली रहा, न कि माता-पिता या लोकमत का प्रभाव—तब भी जब ये धर्म से दूर रहे।¹ परन्तु ऐसी छानबीन चाहे कितनी ही दिलचस्प क्यों न हो, दर्शन के क्षेत्र में वह नहीं आती। यह खोज करना शुद्ध रूप से प्रेक्षण का विषय है कि धार्मिक विश्वास कानून और लोकमत जैसे अन्य सम्भव प्रभावों से अलग ही सदाचार में उल्लेखनीय वृद्धि तथा कदाचार में अत्यधिक ह्रास से सहसम्बन्धित रहा है अथवा नहीं।

- 3 परन्तु यहाँ अधिक उपयुक्त प्रश्न है—‘उपयोगिता पर आधारित युक्ति क्या सिद्ध करती है?’ हम एक क्षण के लिए यह मान लेते हैं कि यदि लोग धार्मिक विश्वास रखते हैं तो वे सदाचारी होते हैं और यदि वे धार्मिक विश्वास नहीं रखते तो वे कदाचारी होते हैं। क्या इससे यह सिद्ध होगा कि ये विश्वास सत्य हैं? यदि लोग केवल भूतों में विश्वास करने से सदाचारी बन सकें तो क्या इससे भूतों में विश्वास सत्य हो जायेगा? इसके जबाब के बारे में कोई सदेह नहीं लगता। विश्वास इस बात से सत्य या मिथ्या नहीं होते कि लोग उन्हें मानना चाहते हैं या उन्हें उनकी आवश्यकता है। सान्टाक्लाज में विश्वास कर लेने से या

¹ श्री एसेज ऑन रिलीजन में ‘दि यूटिलिटी ऑफ रिलीजन’ के अन्तर्गत जॉन स्टुअर्ट मिल ने इस प्रश्न को लेकर जो चर्चा की है वह प्रसिद्ध है।

सौभाग्य का समय बस आने ही वाला है” यह मान लेने से ऐसे विश्वास सत्य नहीं हो जाते, भले ही इससे हमारा उत्साह और उल्लास बढ़ जाए, और किसी अप्रिय तथ्य में विश्वास करने से इन्कार करने पर उसका तथ्यत्व घट नहीं जाता। हो सकता है कि यदि एक बात में विश्वास करने से बहुत ही वाछनीय परिणाम निकलते हो तो, वह चाहे सत्य हो या न हो, हर हालत में उसे मानने का आपका ‘नैतिक अधिकार’ हो, परन्तु इसके बावजूद यह कहना कि एक विश्वास सत्य है तथा यह कहना कि उसे मानकर आपका जीवन सुधर जायेगा, दो अलग-अलग चीजे हैं। यदि एक विशेष धार्मिक विश्वास का एक अच्छा नैतिक प्रभाव होता है, तो इससे वह सत्य सिद्ध नहीं हो जाता, और यदि उसका बुरा नैतिक प्रभाव होता है तो इससे वह मिथ्या सिद्ध नहीं होता, दोनों ही तरह से वह उससे असंबद्ध है। “चाहे कितना ही विवादास्पद यह हो अच्छा होगा यदि लोग इस पर विश्वास कर ले” यह कहना यह कहने से बिल्कुल भिन्न बात है कि ‘यह विश्वास सत्य है’ और दैनिक जीवन में साधारणतः यह बात मानी जायेगी—हम सभी अपने मन के अन्दर अनेक सही पर व्यर्थ की सूचनाएँ जमा करके रखते हैं, जैसे पुराने टेलीफोन नम्बर। जब किसी विश्वास को व्यापक रूप से सत्य माना जाता है तब साधारणतः इस बारे में कोई सवाल ही नहीं उठता कि वह उपयोगी भी है या नहीं, और यह तो निश्चित रूप से नहीं उठता कि कहीं उसकी उपयोगिता ही तो उसके सत्य माने जाने का हेतु नहीं है।

जॉन स्टुअर्ट मिल ने कहा था — धर्म की उपयोगिता के समर्थन में तर्क देना नास्तिकों को ऐसा ढोंग करने के लिए प्रेरित करना है जिसके पीछे नीयत नेक है या अर्ध-आस्तिकों को उससे अपनी आँखें फेर लेने के लिए प्रेरित करना है जिससे उनके अस्थिर विश्वास के ढिग जाने का खतरा हो, अथवा अंत में सामान्य जनो को कोई सदेह जो उनके मन में हो प्रकट न करने के लिए प्रेरित करना है, क्योंकि मनुष्य जाति के लिए अत्यधिक महत्व रखने वाला एक ढाँचा ऐसी कमजोर बुनियाद पर खड़ा है कि उसके निकट जाते समय लोगों को इस डर से कि कहीं वह ढह पड़े, अपनी साँस रोक देनी होगी।¹

इसी सम्बन्ध में बर्ट्रैंड रसेल का विचार है—“मैं उन लोगों का सम्मान कर सकता हूँ जो कहते हैं कि धर्म सत्य है और इसलिए उसमें विश्वास करना चाहिए, परन्तु उन लोगों के प्रति मेरे हृदय में घोर निंदा का भाव ही पैदा हो सकता है जो यह कहते हैं कि धर्म में इसलिए विश्वास करना चाहिए कि वह उपयोगी है, और कि वह सत्य है भी कि नहीं, यह पूछना समय बर्बाद करना है”।²

वास्तव में बहुत से लोग इस बात के लिए बहुत प्रयत्नशील रहे हैं कि नैतिकता को धर्म पर किसी भी रूप में आश्रित रहने से बचाया जाए। उन्होंने महसूस किया है कि जनता के मन में धर्म और नीति का घनिष्ठ रूप से जुड़ा रहना, जो कि नैतिकता के बने रहने को धर्म के बने रहने पर निर्भर बना देता है, एक खतरनाक बात है, क्योंकि उस दशा में यदि धार्मिक विश्वास

¹ श्री एसेज ऑन रिलीजन में दि युटिलिटी ऑफ रिलीजन —मिल पृ०-70

² 'हवाई आई एम "गॉट ए क्रिश्चियन' (लन्दन, जार्ज आलेन एण्ड आनविन 1957) पृ०-172

कभी समाप्त हो जाए तो नैतिकता भी जो कि उसके उपर निर्भर बना दी गई है उसके साथ ही समाप्त हो सकती है।

चमत्कारों पर आधारित युक्ति

ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में एक युक्ति जो सदैव सबसे अधिक लोकप्रिय युक्तियों में से एक रही है चमत्कारों का होना है। युक्ति इस प्रकार है—

मानवीय इतिहास में विभिन्न समयों में चमत्कार हुए हैं (लेकिन इस बात को लेकर बहुत मतभेद रहा है कि कौन सी घटनाएँ चमत्कारिक हैं और कौन सी नहीं हैं) और किसी चमत्कार की आप इसके अलावा व्याख्या ही क्या दे सकेंगे कि ईश्वर ने घटनाओं के प्राकृतिक क्रम में हस्तक्षेप किया और चमत्कारिक घटना को पैदा किया? अतः चमत्कारों का होना ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करता है।

परन्तु चमत्कार होता क्या है? मान लीजिए कि इस क्षण में एक लोहे की ठोस सलाख पानी में फेंक दी जाती है और वह तैरने लगती है। अनेक लोग इस घटना को देखते हैं और इसकी फोटो उतार ली जाती है। क्या यह एक चमत्कार है? चमत्कारिक होने के लिए किसी घटना को किस तरह का होना चाहिए?

- 1 शायद हर आदमी इस बात से सहमत होगा कि चमत्कार को एक असाधारण घटना होना चाहिए। जो बात सदैव होती है या साल में एक बार भी होती है उसे चमत्कार नहीं माना जाएगा, बशर्ते इस शब्द का विस्तार करके "ध्वनि का चमत्कार", "नई क्राइस्टल गाडी का चमत्कार"

इत्यादि प्रयोगों को चमत्कार में शामिल न कर लिया जाय। चमत्कार कोई असाधारण घटना मात्र नहीं हो सकता। पृथ्वी का एक धूमकेतु में से गुजरना एक असाधारण घटना होगी, परन्तु जब तक प्रकृति के ज्ञात नियमों के द्वारा इसकी व्याख्या की जा सकती है तब तक इसको चमत्कारिक नहीं माना जायेगा। शायद एक चीज किसी हवाई जहाज से गिरती है और गिरते-गिरते आपकी खिड़की के बाहर वाले टेलीफोन के तार से टकरा जाती है, उसके टकराने से तार के दो टुकड़े हो जाते हैं और एक टुकड़ा जमीन की ओर गिरते समय उधर से गुजरने वाली एक बिल्ली से छू जाता है और वह बिजली लगने से मर जाती है। यह निश्चित रूप से एक असाधारण बात है—“यह बात लाखों बातों के होने पर भी दुबारा नहीं होगी”—परन्तु इसे चमत्कारिक नहीं माना जाएगा, क्योंकि घटना के इस असाधारण क्रम में होने वाली हर बात की ज्ञात नियमों से व्याख्या की जा सकती है।

- 2 ऐसा प्रतीत होता है कि कोई घटना तब तक चमत्कारिक नहीं मानी जाएगी जब तक वह प्रकृति के किसी ज्ञात नियम या किन्हीं ज्ञात नियमों के अनुसार होती है। पर इतना क्या काफी है ? मान लीजिए कि एक ऐसी घटना होती है जिसकी व्याख्या प्रकृति के किन्हीं भी ज्ञात नियमों के आधार पर नहीं की जा सकती है। तब क्या वह एक चमत्कार होगी? शायद इससे हमें ऐसा सदेह होने लगे कि प्रकृति के कुछ नियम हैं जिन्हें हम अभी तक नहीं जानते अथवा यह कि जिनसे हम पहले से परिचित हैं उनमें कुछ

ऐसे है जिन्हे सही ढंग से सूत्रबद्ध नहीं किया गया है और जिनमे इस तरह से सशोधन करना जरूरी है कि वह नई घटना उनके क्षेत्र में आ जाए। जब पहले-पहल यह बात ध्यान में आई थी कि फोटो प्लेटे निरंतर पूर्ण अधिकार में रहने के बावजूद उद्भाषित हो जाती है तब प्रकृति के किसी भी ज्ञात नियम के आधार पर इस बात की व्याख्या नहीं हो पाई थी, परंतु शीघ्र ही लोगों की समझ में आ गया कि कुछ और नियम भी हैं जिनकी उन्होंने कभी कल्पना नहीं की थी और जिससे इस विचित्र बात की व्याख्या हो जाती है, और इस तरह रेडियो ऐक्टिविटी के विज्ञान का जन्म हुआ। जब धूमकेतु की पूँछ सूर्य से दूर हटती पाई गई, तब यह नहीं मान लिया गया कि गुरुत्वाकर्षण के नियम में भौतिक द्रव्य की जो आकर्षण शक्ति सर्वव्यापी बतायी गई है वह रुक गई है, ऐसे नये नियमों की खोज हुई जिनसे इस तरह की घटनाओं की व्याख्या होती है।

किन परिस्थितियों में एक घटना को चमत्कारिक माना जाएगा? हम अब यह नहीं कह सकते कि “जब उस पर कोई ज्ञात नियम लागू न हो”। क्या हम यह कहेंगे कि “जब उस पर कोई भी ज्ञात या अज्ञात नियम लागू न हो?” यह ज्यादा सतोषजनक लगेगा। कम से कम पिछले मत के विरुद्ध जो आपत्ति है उससे यह बच जाता है। निस्संदेह चमत्कार की इस धारणा के अनुसार किसी घटना को चमत्कारिक हम कभी निश्चायक रूप से नहीं कह सकेंगे। हम कभी ऐसा कैसे जान सकते हैं कि प्रश्नाधीन घटना की

वैज्ञानिक खोज के लाखों वर्ष बाद भी भविष्य में किसी प्राकृतिक नियम के आधार पर चाहे वह कितना ही जटिल और दुर्जेय क्यों न हो, कदापि व्याख्या नहीं हो सकेगी? हम नहीं जान सकते, और इसलिए हम कभी किसी घटना के बारे में यह नहीं जान सकते कि वह चमत्कारिक है। यदि लोहे की सलाख तैरने लगे तो हमें अवश्य ही आश्चर्य होगा। परन्तु कौन जानता है कि परिस्थितियों का आखिर वह जटिल समुच्चय ठीक कौन सा है जो भौतिक द्रव्य के उस व्यवहार का जिसे वह करता है, कारण बनता है? प्रकृति ने भूतकाल में जैसा व्यवहार प्रदर्शित किया उसके आधार पर ही हम यह निर्णय करते हैं कि क्या प्रसभाव्य है और क्या असभाव्य है? किन्तु प्रकृति की गहराइयों में अनेक ऐसे सोते हो सकते हैं जो केवल कभी-कभी ही या बहुत ही विशेष परिस्थितियों में फूटकर सतह पर आते हैं। हो सकता है कि लोहे की सलाख का चकित करने वाला व्यवहार हवा की नमी से या रेडियो ऐक्टिविटी के अब तक अज्ञात किसी नियम से या प्रेक्षकों की ही मानसिक अवस्था से सम्बन्धित निकल आए। ऐसी बातें अप्रत्याशित इसलिए होंगी कि प्रकृति सामान्यतः (जहां तक हमारा अब तक का ज्ञान बताता है) जिस तरह काम करती है उससे वे सामंजस्य नहीं रखती, परन्तु यह निश्चित है कि विज्ञान के पिछले इतिहास में उनकी जैसी बातों का अभाव नहीं पाया जाएगा। यही जानकारी आश्चर्यजनक रही कि अत्यधिक मात्रा में रेक्स्राव एवं मानसिक अवस्था के परिणामस्वरूप हो सकता है न कि किसी शारीरिक कार्यों से, जिसकी कि

उतने जोर-शोर से तलाश की जाती रही, अथवा हाथों का हर समय कोंपते रहना शारीरिक बाल्यावस्था में जबकि शरीर के अन्तरिक अंगों को कोई छति नहीं पहुँची थी, किये गये किसी आक्रामक कर्म का, जो कि अब भूला जा चुका है, परिणाम हो सकता है। बहुत से लोग अब भी ऐसी बातों को शक की निगाह से देखते हैं क्योंकि वे ऐसा महसूस करते हैं कि “प्रकृति उस तरह से काम नहीं करती”। परन्तु अब तक हमें वैज्ञानिक अनुभव की कठोर पाठशाला में सीखकर इतनी जानकारी तो हो ही चुकी होनी चाहिए कि प्रकृति अपने तरकस में थोड़े से तीर छिपाए हुए हैं जिनकी हमें कभी कल्पना तक नहीं रही, और जो तब तक अवश्य ही विचित्र प्रतीत होते रहेगे जब तक हम उन नियमों के द्वारा जिनसे हम पहले परिचित हो चुके हैं यह निर्णय करते रहेगे कि “प्रकृति को किस तरह व्यवहार करना चाहिए”।

यहाँ महत्व की बात यह है कि “चमत्कार” की इस परिभाषा के अनुसार हमें इसका कभी पक्का यकीन नहीं हो सकेगा कि एक घटना, चाहे वह कितनी ही विचित्र, असाधारण या हमारे सामान्य अनुभव के विरुद्ध ही क्यों न हो, चमत्कार थी। हम कभी यह नहीं जान सकेगे कि वह घटना किन्हीं नियमों के अन्तर्गत शामिल नहीं की जा सकती। फिर भी हम मान लेते हैं कि ऐसी घटना के बारे में हमें बिल्कुल पक्का विश्वास हो सकता है कि उस पर कोई भी ज्ञात या अज्ञात नियम लागू नहीं होता। क्या इससे यह सिद्ध होगा कि उसकी व्याख्या के लिए ईश्वर का सहारा लेना पड़ेगा? उत्तर लगभग निश्चित लगता है।

यह सिद्ध अवश्य ही नहीं होगा, केवल यह सिद्ध होगा कि कुछ घटनाओं पर नियम लागू नहीं होते। परन्तु यह सिद्ध करना तथा ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करना निश्चित रूप से दो विल्कुल भिन्न बातें हैं।

- 4 अन्य लोगों के अनुसार जैसे जॉन स्टुअर्ट मिल के—कोई घटना चाहे कितनी ही विचित्र हो, वह चमत्कार उस दशा में नहीं मानी जा सकती जब वह उपाधियों के उसी सुच्चय के दुबारा होने पर दुबारा होने वाली हो। चमत्कार होने के लिए घटना को ऐसी उपाधियों के सुच्चय के अनन्तर नहीं होना चाहिए जो उसे दुबारा पैदा करने के लिए पर्याप्त हो। चमत्कार की कसौटी यह है—क्या उपाधियाँ ऐसी मौजूद थीं कि जब भी वे दुबारा होंगी तब वह घटना भी दुबारा हो जाएगी? यदि ऐसी थी तो घटना चमत्कार नहीं है। निस्सन्देह यहाँ भी हमें इस बात का पक्का विश्वास कदापि नहीं हो सकेगा कि कोई घटना इस अर्थ में चमत्कार है—हम पक्की तरह से कभी न जान सकेंगे कि यदि उन्हीं उपाधियों की आवृत्ति हो तो “चमत्कार” की आवृत्ति नहीं होगी। अधिक से अधिक हम यही जान सकेंगे कि जब हमारी अच्छी से अच्छी जानकारी के अनुसार उपाधियाँ वही थी, तब तथाकथित चमत्कारी घटना नहीं हुई। परन्तु ऐसी अन्य उपाधियों की आशंका रादैव बनी रहेगी जो कभी हमारे ध्यान में नहीं आई, पर जो फिर भी, कारणरूप में सबधित रही होगी, और जिनके आवर्ती उपाधियों में जोड़ जिये जाने पर घटना की आवृत्ति हो जाती।

इसके अतिरिक्त, जैसे "चमत्कार" की पिछली परिभाषा को मानने पर वैसे ही यहाँ भी, यदि किसी तरह हम जान भी सके कि हमारे पास सभी सबधित उपाधियों है और वे सब वही है पर घटना की आवृत्ति नहीं हुई, तो भी इससे क्या सिद्ध होगा? केवल अनियतत्ववाद अर्थात् यह कि उपाधियो मे दो अभिन्न समुच्चयो के अनंतर भी भिन्न घटनाए हो सकती है। इससे हमे आश्चर्य तो होगा, पर क्या जैसे घटनाओ को पूर्णत नियत मानने पर होता वैसे ही इससे भी व्याख्या के लिए हमे ईश्वर का सहारा लेना पडेगा? आखिर कोई यह भी तो पूछ सकता है कि विश्व को नियत मानने के बजाय अनियत क्यों न माना जाए ?

- 5 "चमत्कार" शब्द का एक और भी अर्थ है जिसके अनुसार चमत्कार की परिभाषा यह होगी कि वह घटनाओ के प्राकृतिक क्रम मे ईश्वर का हस्तक्षेप करना है। अब अगर यह पूछा जाय कि क्या इस अर्थ मे चमत्कार से ईश्वर का अस्तित्व तार्किक रूप मे अनुलग्न होगा, तो उत्तर अवश्य ही हा मे होगा— ईश्वर का हस्तक्षेप तर्कत तभी हो सकेगा जब हस्तक्षेप करने के लिए ईश्वर का अस्तित्व हो। परन्तु इसमे कोई सदेह नहीं है कि इस परिभाषा मे आत्माश्रय दोष है। जब प्रश्न यह हो जाएगा कि "क्या इस अर्थ मे कोई चमत्कार होते है? क्या वस्तुतः इस परिभाषा के अनुरूप कुछ होता है? "यदि इस अर्थ मे चमत्कार है तो अवश्य ही ईश्वर का अस्तित्व है, परन्तु ऐसा कहना एक भोडी सी पुनरुक्ति मात्र है। यह केवल यह कहना है कि "यदि ईश्वर हस्तक्षेप करता है तो ईश्वर है।" पर यह कैसे सिद्ध होगा कि ईश्वर हस्तक्षेप करता है? जैसा कि हम

अभी देख चुके हैं, असाधारण घटनाओं का होना इस बात को सिद्ध नहीं करेगा।

इस प्रकार चमत्कारों पर आधारित युक्ति के सामने यह उभयतः पाश है— यदि चमत्कारों की, अंतिम रूप को छोड़कर, किसी तरीके से परिभाषा दी जाती है तो उनका होना अधिक से अधिक अनियतवाद को ही सिद्ध कर सकता है, ईश्वर को नहीं पर यदि चमत्कारों की अंतिम रूप में परिभाषा दी जाती है तो उन्हें पैदा करने के लिए अवश्य ही ईश्वर की जरूरत होगी, लेकिन यह सिद्ध करने का कोई उपाय नहीं है कि इस परिभाषा के अनुरूप किसी घटना का अस्तित्व है।

असाधारण घटनाओं का अस्तित्व उन्हें चमत्कार सिद्ध नहीं करेगा? परंतु क्या ऐसी घटनाओं का अस्तित्व उनके चमत्कार होने की बात को अत्यधिक विश्वसनीय, अत्यधिक प्रसभाव्य नहीं बना देगा? दूसरे शब्दों में क्या इस बात का कोई प्रमाण है कि ऐसी घटनाएँ होती हैं जिनका तर्कसंगत रूप से अर्थ लगाया जा सके कि घटनाओं के क्रम में दैवी हस्तक्षेप होता है?

चमत्कारों में ईश्वर की अभिव्यक्ति के रूप में घटने वाली घटनाओं में विश्वास या अविश्वास प्रसंगविशेष में उपलब्ध प्रमाण पर उतना निर्भर नहीं करता जितना ईश्वर के स्वरूप के बारे में पहले से हमारे मन में मौजूद विश्वासों या अविश्वासों पर। हम यह विश्वास करते हैं कि तथाकथित चमत्कार अधिकतर ऐसे होते हैं जो ईश्वर की सर्वशक्तिमत्ता के साथ मेल नहीं खाते। यदि ईश्वर यह कहता है कि लोग उसमें विश्वास करें तो वह क्यों एक दूरवर्ती स्थान में थोड़े से चमत्कार करता है जहाँ थोड़े

ही लोग उन्हें देख सकें? क्या एक सर्वशक्तिमान सत्ता के लिए आकाश से ऊँची आवाजों में और एक साथ सब लोगों के समझ में आने वाली सभी भाषाओं में घोषणाएँ करना उतना ही आसान नहीं है? यदि ऐसा हुआ होता तो वर्तमान वर्णनों की अपेक्षा जिनमें अधिकतर लोगों को जनश्रुति पर आधारित रहना पड़ता है, कहीं अधिक लोगों को ईश्वर के अस्तित्व पर विश्वास हो गया होता।

यह भी एक रोचक बात है कि लोग किसी भी साधारण घटना को या प्राकृतिक सभावनाओं के विपरीत होने वाली घटना को, जब तक कि वह उनके हित में काम करती हो, चमत्कार मानने के लिए तैयार बैठे रहते हैं। एक हवाई दुर्घटना में सौ आदमी मर जाते हैं पर एक जीवित बच जाता है। जीवित व्यक्ति और उसके परिवार वाले कहते हैं— 'यह एक चमत्कार हुआ'। जो मर गये उनके परिवार वाले ने क्या कहा, इसका प्रायः उल्लेख नहीं किया जाता। अब मान लीजिए कि एक हवाई दुर्घटना ऐसी होती है जिसमें एक आदमी मर जाता है और सौ आदमी बचे रहते हैं। जो मर गया उसके परिवार वाले नहीं कहते हैं कि "यह एक चमत्कार हुआ" हालाँकि सौ का जीवित रहना और एक का मरना, एक के जीवित रहने और सौ के मरने के समान ही है। सामान्य रूप से जो लोग पहले से ही ईश्वर में किसी तरह का विश्वास रखते हैं उनकी किसी भी ऐसी घटना को चमत्कार मानने की प्रवृत्ति रहती है जो असाधारण हो, जिसके कारणों को वे पूरी तरह से न जानते हो, और जो उनके लिए हितकारी हो। जो इस तथ्य पर विचार करेंगे वे शायद चमत्कारों पर आधारित युक्ति में अधिक दिलचस्पी नहीं लेंगे—

इसलिए नहीं कि उनके पास सबधित घटना की कोई वैकल्पिक व्याख्या है, बल्कि इसलिए कि वे समझते हैं कि किसे लोग चमत्कार कहते हैं, यह बात तथ्यों से अधिक इस बात पर निर्भर करती है कि वे क्या विश्वास करना चाहते हैं। कोई अपने सारे दोस्तों की एकाएक मृत्यु हो जाने को, इसकी प्राकृतिक व्याख्या के कितनी ही कठिन होने के बावजूद चमत्कार नहीं कहेगा, हालाँकि कोई अपने शत्रुओं की ऐसी मृत्यु को चमत्कार कह सकता है। शत्रु निश्चय ही वर्गीकरण को उलट देगा। इसके अलावा, प्रत्येक धर्म के अपने अलग ही चमत्कार हैं, एक धर्म, के अनुयायी जिन घटनाओं को चमत्कारों के वर्ग में रखते हैं उन्हें दूसरे चमत्कार नहीं मानते।

अध्याय-पांच
उपसंहार

अध्याय-पांच

उपसंहार

इस शोध प्रबन्ध में नैतिक एकेश्वरवादी ईश्वर की अवधारणा को स्वीकार किया गया है जो एक, नित्य, स्वत-अस्तित्ववान, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, वैयक्तिक, प्रेमी एवं पवित्र आदि गुणों से युक्त है। इन्हीं विशेषताओं से युक्त ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए मैंने नैतिक एवं धार्मिक अनुभवों पर आधारित युक्तियों का परीक्षण किया है। परम्परागत सैद्धान्तिक प्रमाण इस ईश्वर के अस्तित्व की स्थापना करने में पूर्णतया सफल नहीं हैं, परन्तु इस सम्बन्ध में इन परम्परागत प्रमाणों के महत्व को नकारा नहीं जा सकता। इन प्रमाणों के द्वारा उस असीम ईश्वर की तरफ एक इशारा अवश्य होता है। काट ने स्वयं नैतिक तर्कों को स्वीकार करते हुए भी इन परम्परागत प्रमाणों को विशेष रूप से प्रयोजनमूलक प्रमाण के महत्व को स्वीकार किया है।

ईश्वर के अस्तित्व के लिए काट, एवं अन्य दार्शनिकों द्वारा प्रस्तुत नैतिकता पर आधारित युक्तियाँ एक सबल आधार हैं। नैतिक जीवन की पूर्णता के लिए ईश्वर का होना आवश्यक है। हमारे द्वारा किये गये शुभ कर्मों का कोई मूल्य नहीं होगा, यहाँ तक कि आत्मोत्सर्ग भी व्यर्थ की बातें हो जायेगी, यदि उसका नियन्त्रणकर्त्ता कोई सत्ता न हो। अतः एक नैतिक ईश्वर अवश्य है जो हमारे नैतिक कर्मों के आधार रूप में अस्तित्वान है।

इसी नैतिक एकेश्वरवादी ईश्वर को जानने का प्रयास अनेक धर्मदार्शनिक, विचार, सन्त एव शक्तगण करते हैं जिन्हें अनेक धार्मिक अनुभवों के द्वारा ईश्वर की प्रत्यक्ष अनुभूति होती है। चूँकि ईश्वर अनन्त है, अतः उसकी अनुभूति भी अनन्त रूपों में होती है। एक ही ईश्वर किसी धर्मदार्शनिक विचारक या सन्त को नैतिक एकेश्वरवादी ईश्वर के रूप में अनुभूत हो सकता है, जबकि अन्य किसी विचारक या सन्त को सर्वेश्वरवादी ईश्वर के रूप में अथवा निर्गुण, निराकार रूप में अनुभव में आ सकता है। यहाँ पर नैतिक एकेश्वरवाद और सर्वेश्वरवाद, सगुण एव निर्गुण का भेद तभी तक रहता है जब तक व्यक्ति को उस परम ब्रह्म परमेश्वर का साक्षात् अनुभव नहीं प्राप्त हो जाता। प्रत्यक्ष अनुभव के बाद अनुभवकर्ता की दृष्टि में वह ईश्वर सब कुछ है। चाहे उसे कोई व्यक्तित्वपूर्ण, सगुण, साकार कहे, अथवा व्यक्तित्वरहित, निर्गुण, निराकार कहे कोई अन्तर नहीं पड़ता। चूँकि परम्परागत प्रमाण एव नैतिक तथा धार्मिक अनुभवों पर आधारित युक्तियों के परीक्षण में हम केवल नैतिक एकेश्वरवादी ईश्वर की अवधारणा को स्पष्ट करने का प्रयास करते हैं, इसलिए अनेक प्रकार की कठिनाइयों का उपस्थित होना स्वाभाविक है, जिनका तार्किक समाधान सम्भव नहीं होता।

वास्तव में अनन्त, असीम परमसत्ता ईश्वर तर्क का विषय है ही नहीं जिसे हम अपनी अल्पबुद्धि से पूर्णतया जान सकें। हमारी बुद्धि सीमित है, जो असीमित ईश्वर का सम्यक्तया ज्ञान प्राप्त करने में असमर्थ है। इस असीम ईश्वर का किञ्चित ज्ञान तभी प्राप्त हो सकता है जब हमारी बुद्धि अपनी सीमा, सीमितता को तोड़कर असीम के साथ जुड़ने में समर्थ हो। और यह तभी

सम्भव है जब उस परमतत्त्व का साक्षात् अनुभव हो। साक्षात् अनुभव हो जाने के बाद यही सीमित बुद्धि असीम हो जाती है जो दिव्य ज्ञान प्राप्त करने में समर्थ हो जाती है। यहाँ पर चक्रक दोष दिखलाई पड़ते हुए भी ईश्वर के साथ सगत है, क्योंकि वह विरुद्धों का सामन्जस्य है। इसी असीम बुद्धि से दिव्य दृष्टि प्राप्त हो जाती है जिसके प्रकाश में अनन्त असीम परमतत्त्व ईश्वर का प्रत्यक्ष अनुभव प्राप्त होता है। हालांकि इन अनुभूतियों के द्वारा परमतत्त्व का जैसा अनुभव होता है उसके अतिरिक्त वह जैसा अभी अनुभव में नहीं आया है हो सकता है कभी आये, वह भी उसी परमतत्त्व का अनुभव होगा। इसलिए ईश्वर का जो भी, जैसा भी और जहाँ भी अनुभव हो वह उसी का है, क्योंकि उसके अलावा दूसरा तत्त्व है ही नहीं। अनुभव की सच्चाई होने पर ही उसका वास्तविक ज्ञान प्राप्त हो सकता है। केवल पुस्तकें पढ़कर एवं भाषण सुनकर ईश्वर के अनुभव का दावा करने वालों को पूर्ण ईश्वर का वास्तविक अनुभव शायद सम्भव न हो। ईश्वर सम्बन्धी अनुभव अपना व्यक्तिगत अनुभव होना चाहिए जैसा कि सन्त कबीर, शंकराचार्य, स्वामी विवेकानन्द, महात्मागान्धी, आचार्य श्री स्वामी रामहर्षण दास जैसे अनेक महापुरुषों को प्रत्यक्ष अनुभव हुआ है। कबीर ने कहा था कि—

‘दुनिया कहती कागद की लेखी, मैं कहता ओंखिन देखी’

इस परमतत्त्व ईश्वर की अनुभूति को प्राप्त करने हेतु ज्ञानमार्ग, भक्तिमार्ग, कर्ममार्ग मुख्य रूप से बतलाये गये हैं, जो अन्ततः उसी ईश्वर का अनुभव कराने में समर्थ हैं। लेकिन मेरा अपना अनुभव है कि व्यक्ति की विचारधाराएँ भिन्न-भिन्न होती हैं, अतः जिसे जो मार्ग सुगम लगे, उसी मार्ग का अनुसरण

करना चाहिए। लक्ष्य पर सतत् चिन्तन, मनन एव ध्यान करने से उसका स्वरूप स्वतः स्पष्ट हो जाता है। हलॉकि इस पर मनोवैज्ञानिक आक्षेप लगाये जाते हैं, किन्तु आक्षेप लगाने की बुद्धि उसी तत्त्व की सकाशता में है जिसे परमतत्त्व की प्रत्यक्ष अनुभूति शायद नहीं प्राप्त हुई है। ईश्वर के अनुभव के लिए सन्त कबीर, महात्मा गोस्वामी तुलसीदास जैसे अनेक सन्तों ने गुरु महिमा को स्वीकार किया है। गुरु वह है जिसके प्रति व्यक्ति का सहज समर्पण हो जाय। ऐसे गुरु के महत्त्व को बतलाते हुए गोस्वामी तुलसीदास कहते हैं कि —

श्री गुरु पद नख मनि गन जोती।

सुमिरत दिव्य दृष्टि हिय होती॥

दिव्यदृष्टि की प्राप्ति ही ईश्वर का अनुभव है जिसमें अनुभवकर्त्ता स्वयं वही हो जाता है—

गोस्वामी तुलसीदास के ही शब्दों में —

सोइ जानइ जेहि देहु जनाई।

जानत तुमहि तुमहि होइ जाई॥

यह वह स्थिति है जिसमें एक ज्ञानमार्गी को 'अहब्रह्मास्मि' की, एक भक्तिमार्ग के साधक को 'तत्त्वमसि' की अनुभूति होती है। इसी अनुभव में आत्मा एव ब्रह्म की एकात्मकता की अद्वैत अनुभूति होती है जिसमें 'अयमात्मा ब्रह्म' एव 'सर्वखलुइदं ब्रह्म' की अनुभूति प्राप्त होती है।

फिर भी निश्चित रूप से यह नहीं कहा जा सकता कि ईश्वर के बारे में ये अनुभव ही परमसत्य हैं। उस असीम ईश्वर के बारे में जितना अनुभव किया जा सका है ऐसा नहीं है कि

केवल ये अनुभव ही' सत्य है बल्कि यह कहा जा सकता है कि ये अनुभव भी' सत्य है एव आगे अनन्त ईश्वर हमेशा अनुसन्धान का विषय बना रहने के कारण अन्य कई प्रकार के अनुभव हो सकते हैं, जिन्हे भी सत्य माना जा सकता है ।

वस्तुतः ईश्वर के निश्चित स्वरूप एव अस्तित्व के विषय में निर्णायक एव सार्वभौमिक वतुनिष्ठ तथ्यों की अनुपलब्धता के बावजूद सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान एक ईश्वर में विश्वास एव अनुभव वह आधार है जिसके द्वारा आज विश्व में व्याप्त अनेक बुराइयों का रार्थक समाधान सहज ढंग से निकाला जा सकता है । वास्तव में देखा जाय तो आज के विश्व में विद्यमान हिंसा, चोरी, भ्रष्टाचार, आतंक, अपहरण, हत्या आदि का मूलकारण हमारी भेददृष्टि है जिसमें हम अपने को श्रेष्ठ एव दूसरों को हेयदृष्टि से देखते हैं। परमत्तत्त्व या आत्मतत्त्व के अनुभव के द्वारा, जो स्वरूपतः एक ही है सर्वत्र सब रूपों में अपनी ही चेतना अथवा आत्मा का दर्शन होता है जिससे उपरोक्त बुराइयों का सहज समाधान हो जाता है, क्योंकि कोई भी व्यक्ति स्वयं अपने साथ बुरा व्यवहार नहीं करना चाहता। अतः मानवमात्र की एकता बनाये रखने में आध्यात्मिक अनुभवों की उपयोगिता है। इसी प्रकार अशिक्षा, गरीबी, जनसंख्या वृद्धि, बेरोजगारी जैसी भयावह समस्याओं के समाधान में भी ईश्वर का अनुभव अत्यन्त सहायक है। धार्मिक अनुभूति जिसमें ईश्वर का आत्मा के रूप में अनुभव हो जाता है के धरातल पर व्यक्ति सत्यनिष्ठ, विवेकशील, परोपकारी एव समस्त अच्छाइयों से युक्त हो जाता है। अतः ऐसी स्थिति में उपरोक्त किसी भी समस्या को वह अच्छी तरह से समझ सकता है एव उसका कारगर उपाय ईमानदारी के साथ खोज सकता है, क्योंकि उसकी कथनी व करनी में एकता आ जाती है। इस सभी समस्याओं के समाधान के लिए उपाय तो,

सैद्धान्तिक रूप से आज भी खोजे जा चुके हैं लेकिन उन पर अमल न किये जाने के कारण समस्याएँ दिनो दिन बढ़ती जा रही हैं। अतः ईश्वर का ज्ञान अथवा धार्मिक अनुभव वह आधार है जिसके द्वारा व्यक्ति की कथनी व करनी में, सासारिकता एवं आध्यात्मिकता में, विज्ञान एवं धर्म में सहज ढंग से सुन्दर समन्वय स्थापित हो सकता है। जिसकी आवश्यकता पूरे मानव समाज के लिए है।

आज हम प्रदूषण के रूप में जल, वायु, ध्वनि, परमाणविक आदि प्रदूषणों की समस्याओं से घिरे हुए हैं, परन्तु इन समस्त प्रदूषणों का मूल कारण हमारे विचारों का प्रदूषण है जिसमें हमारा विचार ही सही नहीं है। इसलिए सबसे पहले हमें विचारों की शुद्धता पर ध्यान देना होगा, जिसे हम वैचारिक प्रदूषण कह सकते हैं। इस वैचारिक प्रदूषण का निराकरण ईश्वर के ज्ञान एवं अनुभूति द्वारा सम्भव है। अतः ईश्वर का अनुभव हमारी तत्कालीन विषम समस्याओं के एकमात्र अचूक समाधान के रूप में है।

सुझाव

आज का विश्व विज्ञान का युग है। हर जगह सरकारी एवं गैर सरकारी संस्थाओं द्वारा वैज्ञानिक अनुसन्धान किये जा रहे हैं, और उनके निष्कर्ष सर्वत्र, समान रूप से मान्य हैं। लेकिन ईश्वर सम्बन्धी अनुभव प्राप्त करने के लिए गैरसरकारी संस्थाएँ एवं आश्रम तो बहुत हैं जहाँ लोगों का शोषण ही अधिक होता है। अतः सरकार द्वारा महाविद्यालयों एवं विश्वविद्यालयों में ऐसी प्रयोगशालाएँ भी स्थापित की जानी चाहिए जहाँ से कबीर, विवेकानन्द, गाँधी, टैगोर जैसे विचारक पैदा हो सकें। इन प्रयोगशालाओं में ऐसे आत्मतत्त्व के अनुभवी एवं अनुसन्धान

कर्ताओ की सेवाए ली जा सकती है जिनके अनुभव के आधार पर अनुभूति के परीक्षण की कसौटिया तैयार की जा सकती है। हालाँकि यह प्रयास उस असीम अनन्त महासागर रूप ईश्वर के अनुभव को प्राप्त करने का एक पिपीलिका प्रयास ही होगा जिसको प्राप्त करना पिपीलिका के लिए असम्भव तो है, लेकिन उसमे डूब जाना तो उसके वश मे है ही। और आध्यात्मिक अनुभूति पूर्ण आत्मोत्सर्ग अथवा सर्वसमर्पण का ही परिणाम है। यह समर्पण वह समर्पण है जो किया नहीं जाता, बल्कि हो जाता है। यही पर सासारिक एव आध्यात्मिक भेददृष्टि के धरातल पर यह कहा जा सकता है कि सासारिक क्रियाएँ की जाती हैं, जबकि आध्यात्मिक क्रियाएँ होती हैं। लेकिन अभेददृष्टि में यह अन्तर नहीं रह जाता, वहाँ सब ठीक है। सरकारी आध्यात्मिक प्रयोगशालाओ के द्वारा मुझे विश्वास है कि यदि ईमानदारी से कार्य किया जाय तो अच्छे नागरिकों का निर्माण सम्भव है। हालांकि महापुरुषों का प्रादुर्भाव किसी निश्चित प्रयास का परिणाम नहीं होता, बल्कि वे समय की माग पर प्रकट होते रहते हैं, फिर भी सरकारी आध्यात्मिक प्रयोगशालाओ के महत्व को ईश्वर के अस्तित्व के ज्ञान एव मानवता के हित में स्वीकार किया जाना चाहिए।

अतः यह कहा जा सकता है कि ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए परम्परागत सैद्धान्तिक प्रमाणों की अपेक्षा नैतिक एव धार्मिक अनुभवों का विशेष महत्व है। वास्तव में ईश्वर का अनुभव तर्क का विषय नहीं है अपितु आस्था का विषय है, अतः इस सम्बन्ध में धार्मिक अनुभवों का सहगामी बनाना ही हमारा भी अभीष्ट है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

- 1 फिलॉसफी ऑफ रीलिजन बाई जॉन हिक प्रेन्टिस-हाल, इन्क्लु, फाउण्डेशन्स ऑफ फिलासफी सीरीज।
- 2 द बाइबिल-द बाइबिल सोसाइटीज, प्रिन्टेड इन ग्रेट ब्रिटेन ऐट द यूनिवर्सिटी प्रेस, ऑक्सफोर्ड बाई विविअन राइडर, प्रिन्टर टु द यूनिवर्सिटी।
- 3 सिस्टेमेटिक थियोलॉजी, बाई पॉल तिलिख।
- 4 ऐन इन्ट्रोडक्शन टु द फिलासफी ऑफ रीलिजन बाई ब्रेन डेविस, ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस।
- 5 द आन्टोलॉजिकल आरगुमेन्ट एडिटेड बाई एल्विन प्लान्टिंग्स।
- 6 द मेनी फेरेड आरगुमेन्ट एडिटेड बाई जॉनहिक एण्ड आर्थर मैकगिल, मैकमिलन एण्ड कम्पनी लिमि० प्रिन्टेड इन ग्रेट ब्रिटेन बाई लोवे (Lowe) एण्ड ब्रेडोन (प्रिन्टर्स) लिमि० लन्दन।
- 7 द लॉजिक ऑफ रीलिजिअस बिलीफ बाई के०एन० तिवारी।
- 8 गाड एण्ड अदर माइन्ड्स बाई एल्विन प्लान्टिंग, कार्नेल यूनिवर्सिटी प्रेस, इथका एण्ड लन्दन।
- 9 ए मॉडर्न इन्ट्रोडक्शन टु फिलॉसफी एडिटेड, पाल एडवर्ड्स एण्ड आथर पाप, द फ्री प्रेस, न्यूयार्क, कालेर मैकमिलन लिमिटेड, लन्दन।
- 10 आरगुमेन्ट्स फार द एक्जिस्टेन्स ऑफ गाड बाई जॉन हिक, प्रिन्टेड इन ग्रेट ब्रिटेन बाई राबर्ट मालकोश एण्ड कम्पनी लिमि०, द यूनिवर्सिटी प्रेस ग्लासगो।

- 11 द रेशनैलिटी ऑफ बिलीफ इन गाड बाई जार्ज—I, प्रेन्टिस—हाल, इन्क्ल्यु०, इन्लीवुड क्लिप्स न्यु जर्सी प्रिन्टेड—द यूनाईटेड स्टेट्स आफ अमेरिका।
- 12 द आन्टोलॉजिकल आरगुमेन्ट बाई जोनाथन बार्नेस, मैकमिलन, सैन्ट मार्टिन्स प्रेस।
- 13 'मेडिटेशन्स' V, ट्रान्स्लेटेड—हाडेन एण्ड रॉस, 'द फिलॉसॉफिकल वर्क्स ऑफ डेकार्ट्स I
- 14 ऐन इन्ट्रेडक्शन टु फिलॉसॉफिकल एनालिसिस बाई जॉन हॉर्स्पर्स, एलाइड पब्लिशर्स प्राइवेट लिमिटेड।
- 15 क्रिटिक ऑफ प्योर रीजन बाई काण्ट, ट्रान्स्लेटेड, केम्प स्मिथ।
- 16 डायलाग्स कान्सर्निंग नेचुरल रिलिजन, बाइ डेविड ह्यूम, ट्रान्स्ले, नारमैन केम्प स्मिथ।
- 17 द एक्जिस्टेन्स ऑफ गाड, एडिटेड बाइ, जॉन हिक, प्राबलम्स ऑफ फिलॉसॉफी सीरीज, पॉल एडवर्ड्स, जनरल एडिटर।
- 18 परनेल्स कान्शस इनसाइक्लोपीडिया ऑफ नेचर, परनेल्स एण्ड सन्स लिमिटेड, 1971
- 19 द फण्डामेंटल क्वेश्चन्स ऑफ फिलॉसॉफी बाई एस०सी०इविंग रूटलेज एण्ड केगन पाल लिमि० लन्दन।
- 20 फूटप्रिन्ट्स ऑफ गाड बाइ आर्थर I, ब्राउन।
- 21 द एक्जिस्टेन्स ऑफ गाड बाइ वालेस I, मैटसन।
- 22 क्रिटिश ऑफ प्रैक्टिकल रीजन बाई कान्ट ट्रान्स्लेटेड, एल० डब्लू बेक।

- 23 गाड एण्ड रीजन एडिटेड, एल० मिलर।
- 24 फाइव टाइप्स ऑफ एथिकल थियरी' बाइ सी०डी० ब्रॉड रूटलेज एण्ड केगन पाल लिमिटेड।
- 25 द थिअरी ऑफ गुड एण्ड एविल बाइ हैस्टिंग्ज रैशडेल ऑक्सफोर्ड, क्लेरेन्डन प्रेस।
- 26 ह्ययूमन सोसाइटी इन एथिक्स एण्ड पालिटिक्स बाइ बर्ट्रेंड रसेल।
- 27 हिस्ट्री ऑफ वेस्टर्न फिलॉसफी बाइ बर्ट्रेंड रसेल, लन्दन, जार्ज अलेन एण्ड अनविन, लिमि०।
- 28 द पेरेनिअल फिलॉसफी बाई आल्डस हक्सले, 1950, चैटो एण्ड विन्डस, लन्दन।
- 29 फेथ एण्ड फिलॉस्फर्स एडिटेड, जॉन हिक।
- 30 गाड एण्ड एविल बाइ सी०ई०एम० जोड।
- 31 द प्राब्लेम ऑफ एविल बाइ एम०बी० आर्हेर्न।
- 32 गाड एण्ड एविल एडिटेड, नेल्सन पिक इन्लीवुड क्लिफ्स, न्यू जर्सी, प्रेन्टिसहॉल, 1964।
- 33 कन्टेम्पोरेरी फिलॉसफी ऑफ रीलिजन एडि०, स्टीवेन एम० कॉन एण्ड डेविड शाज।
- 34 लॉजिक एण्ड द नेचर ऑफ गाड बाइ स्टीफेन टी, डेविस।
- 35 इवोल्यूशन बाइ ए० फ्रैकलिन शल, मैग्रा-हिल पब्लिकेशन्स, मैग्रा हिल बुक कम्पनी, इन्वल्डू०, न्यूयार्क, टोरोन्टो, लन्दन।
- 36 द फिलॉसफी ऑफ रीलिजन बाइ एस०पी०कैनाल।

- 37 द साइन्टिफिक आउटलुक बाइ बर्ट्रेण्ड रसेल, जार्ज एलेन एण्ड अनविन लिमि० लन्दन।
- 38 द साइन्टिफिक एण्ड रीलिजन ऐन इन्ट्रोडक्शन टु कन्टेम्पोरेरी व्यूज, बाइ जी० स्टीफेन्स स्पिक्स, मैथवेन एण्ड कम्पनी लिमि०, 36, एसेन्स स्ट्रीट लन्दन।
- 39 द फ्यूचर ऑफ ऐन इल्यूशन बाइ सिगमण्ड फ्रायड, ट्रासलेटेड एण्ड एडि० बाइ जेम्स स्ट्रेची।
- 40 द कम्प्लीट साइकोलाजिकल वर्क्स आफ सिगमण्ड फ्रायड, ट्रासलेटेड एण्ड एडि०, बाई जेम्स स्ट्रेची।
- 41 साइकालजी एण्ड द रीलिजन्स क्वेस्ट बाइ रेमण्ड बी०, जैकोबी।
- 42 सी०जे० जुग साइकोलाजिकल रिफ्लेक्शन्स एडि० जालेण्ड जैकोबी।
- 43 डरखेम बाइ अन्थनी गिडेन।
- 44 सोसिओलाजी आफ रीलिजन बाइ ग्लेन एम० बर्नान, मैग्राहिल बुक कम्पनी इन्क्लु०, 1962, न्यूयार्क, सैन फ्रांसिस्को, टोरन्टो लन्दन।
- 45 ए सोसिओलाजी आफ रीलिजन बाइ माइकेल हिल, हेनमैन एजुकेशनल बुक्स, लन्दन।
- 46 सोसिओलाजी ऑफ रीलिजन एडि० रोलैण्ड राबर्टसन।
- 47 नीट्शे बाइ रिचर्ड स्काट रोन्टलेज एण्ड—केगन पाल, लन्दन, बोस्टेन, मेलबोर्न एण्ड हेन्ले।
- 48 द वर्ल्ड्स ऑफ एक्जिस्टेन्शअलिज्म—ए क्रिटिकल रीडर, एडि०, फ्रेडमैन, इन्ट्रोडक्शन बाइ मैनरिक फ्रेडमैन।

- 49 दस स्पोक जरथुस्त्र बाइ नीट्शे ट्रास्लेटेड, आर०जे० हालिगडेल, पेन्गुइन बुक्स।
- 50 नीट्शे ऐज फिलॉसफर बाइ आर्थर सी० डैन्टो द मैकमिलन कम्पनी, न्यूयार्क, कुलियर—मैकमिलन लिमि०, लन्दन।
- 51 नीट्से बाइ जे०पी०स्टर्न, फोन्ताना माडर्न मास्टर्स, एडिटर फ्रैंक केरमोड।
- 52 एक्जिस्टेन्शिअलिज्म बाइ केथलीन रेन।
- 53 एक्जिस्टेन्शिअलिज्म बाइ पाल फाकी।
- 54 गाड इन वेस्टर्न थाट बाइ डॉ० जी० श्रीनिवासन, दीप एण्ड दीप पब्लिकेशन्स, न्यु डेलही।
- 55 रीडिंग्स इन ट्वेन्टीथ सेन्चुरी फिलासफी एडि०एफ०पी० आलस्टन एण्ड जार्ज नैकनिकन।
- 56 लैगवेज, ट्रुथ एण्ड लॉजिक बाई ए०जे०एयर, पेलिकान बुक, पेन्गुइन बुक्स।
- 57 द फिलासफी आफ रीलिजन बाइ बेसिलमिचेल।
- 58 टोटम एण्ड टैबू बाइ सिगमण्ड फ्रायड।
- 59 मेटाफिजिकल थिंकिंग बाइ एल्मर स्प्रेग।
- 60 ऐन इन्क्वायरी इन टु द एक्जिस्टेन्स ऑफ गाड बाइ सन्तोष चन्द्र सेन गुप्ता।
- 61 द इन्साइक्लोपीडिया आफ फिलासफी, एडि० पाल एडवर्ड्स, मैकमिलन पब्लिशिंग कम्पनी, इन्क्ल्यू०, एण्ड फ्री प्रेस, न्यूयार्क, कुलियर मैकामिलन पब्लिशर्स, लन्दन, वोल्यूम—1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 एण्ड 8।

- 62 प्राब्लेम्स इन फिलासफी वेस्ट एण्ड ईस्ट एडि० आर०टी०ब्लैकवुड एण्ड ए०एल० हर्मन, प्रेन्टिस-हाल इन्क, इन्लीवुड क्लियूस, एन०जे० प्रेन्टिस-हाल ऑफ इण्डिया प्राइवेट लि०, न्यू डेलही ।
- 63 इन्ट्रोडक्शन टु फिलासफी एडि०, अर्थर स्मुलीआन, युनिवर्सिटी आफ वाशिंगटन, पाल डीट्रिक्शन युनिवर्सिटी आफ वाशिंगटन, डेविड केप्ट, युनिवर्सिटी आफ वाशिंगटन, लियोनार्ड मिलर, युनिवर्सिटी आफ वाशिंगटन, प्रेन्टिस हाल आफ इण्डिया प्राइवेट लिमिटेड, न्यू डेलही, 1967 ।
- 64 एक्सप्लोरिंग फिलासफी एडि० पेटर ए०फ्रेन्च, शेन्कमैन पब्लिशिंग कम्पनी, इन्क, कैम्ब्रिज, मैसाचुएट्स 02138
- 65 ए हिस्ट्री ऑफ फिलासफी बाइ हारोल्ड हॉफिंग ।
- 66 फिलासफी एण्ड कन्टेम्पोरेरी इश्यूस एडि०, जॉन आर० बर एण्ड मिल्टन गोल्डगर, द मैकमिलन कम्पनी, न्यूयार्क ।
- 67 सोसियोलाजी आफ रीलिजन बाइ जोखिम वाच, लदन, केगन पाल, ट्रेन्च, ट्रबर एण्ड कम्पनी लिमि०, ब्राडवे हाउस, 68-74, कार्टरलेन, ई०सी० 4 ।
- 68 फिलासफिकल प्राब्लेम्स एण्ड आरगुमेन्ट्स ऐन इन्ट्रोडक्शन बाइ जेम्स डब्लू० कार्नमैन, कीथ लेहरर, जार्ज एस०पपास ।
- 69 ऐन आउटलाइन ऑफ फिलासफी बाइ बर्ट्रेंड रसेल ।
- 70 ऐन इन्ट्रोडक्शन टु द साइकोलाजी ऑफ रीलिजन बाइ राबर्ट एम०थालेज ।
- 71 रीलिजन एण्ड द साइन्टिफिक आउटलुक बाइ टी०आर०माइल्स ।

- 72 मेन विदाउट गाड्स बाइ हेक्टर हॉटन।
- 73 द कैटम कासमोलाजिकल आरगुमेन्ट बाइ विलियम लेन क्रेग।
- 74 एक हिस्ट्री आफ फिलॉसफी वोल्यूम IV, डेकार्ड्स टु लाइबनिट्ज बाइ फ्रेडेरिक कापल्स्टन, लन्दन बर्न्स एण्ड ऑट्स लि०, पब्लिशर्स टु द होली सेक्सन, 1960।
- 75 ब्रिटिश एनालिटिकल फिलासफी एडि० बर्नार्ड विलियम्स एण्ड एलन मोटीफायर, लन्दन रोन्टलेज एण्ड केगन पाल न्यूयार्क द ह्यूमैनीटीज प्रेस।
- 76 ए नीट्से रीडर बाइ सेलेक्टेड एण्ड ट्रान्सलेटेड बाइ आर०जे० हालिगडेल, पेन्गुइन बुक्स।
- 77 रीलिजन, सोसाइटी एण्ड द इन्डिविजुअल बाइ जे० मिल्टन थिगर, ।
- 78 व्हाइ आल ऐम नाट ए क्रिश्चियन बाइ बर्ट्रण्ड रसेल, लन्दन, अनविन पेपरबैक, बॉस्टन, सिडनी।
- 79 आरगेनिक इवोल्यूशन बाइ वीर बाला।
- 80 आवर एक्सपीरिएन्स ऑफ गाड बाइ एच०डी०लेविस, लदन जार्ज एलेन एण्ड अनविन, न्यूयार्क द मैकमिलन कम्पनी।
- 81 ऐन एनालिटिकल फिलासफी ऑफ रीलिजन बाई विलियम एफ० जुरदीग, जार्ज एलेन एण्ड अनविग लिमि०।
- 82 'लुडविग फेयरबैक, एण्ड द आउटलुक आफ क्लासिकल जर्मन फिलासफी बाइ फेयरबैक एन्जिल्स।
- 83 द फिलॉसाफिकल वर्क्स आफ डेकार्ड्स—बाइ हाल्डेन एण्ड रॉस।

- 84 धर्मदर्शन की मूल समस्याएँ — डॉ० वेदप्रकाश वर्मा ।
- 85 दार्शनिक विश्लेषण परिचय', जॉन हास्पर्स अनुवादक गोवर्धन भट्ट आदि ।
- 86 धर्म दर्शन — डॉ० लक्ष्मी निधि शर्मा
- 87 सामान्य — धर्मदर्शन — डॉ० याकूब मसीह
- 88 धर्मदर्शन — डॉ० बी०एन० सिंह
- 89 द गाड आफ द फिलास्फर्स अन्थनी केनी, क्लेरेन्डन प्रेस, आक्सफोर्ड, 1979 ।
- 90 सामान्य धर्मदर्शन एव दार्शनिक विश्लेषण, डॉ० या० मसीह ।
- 91 गाड, रीजन एण्ड थेस्टिक प्रूफ', बाइ स्टीफेन टी० डेविस एडिनवर्ग, यूनिवर्सिटी प्रेस ।
- 92 द माइरेकल ऑफ थीज्म, आरगुमेन्ट्स फार एण्ड अगेस्ट द एक्जिस्टेन्स ऑफ गाड, जे०एल० मैकी, क्लेरेन्डन प्रेस, आक्सफोर्ड 1982 ।
- 93 समकालीन धर्मदर्शन—डॉ० याकूब मसीह, बिहार हिन्दी ग्रन्थ अकादमी ।

पत्र-पत्रिकाएं

- 1 फिलासफिकल टापिक्स—वोल्यूम 13, नवम्बर, 3 फाल 1985।
- 2 इन्टरनेशनल फिलासाफिकल क्वार्टरली—वोल्यूम XXV
नवम्बर 4, इश्यू न० 100, दिसम्बर 1985।
- 3 इन्टरनेशनल जर्नल फार फिलासफी ऑफ रीलिजन—वोल्यूम
18, नवम्बर—1—2, 1985।
- 4 इडियन फिलासफिकल क्वार्टरली—वोल्यूम XII, नवम्बर
2, अप्रिल—जून 1985।
- 5 इन्टरनेशनल जर्नल फार फिलासफी ऑफ रीलिजन—वोल्यूम
17, नवम्बर—1—2, 1985।
- 6 फिलासफी ऑफ रीलिजन—वोल्यूम X, नवम्बर 4, 1979।
- 7 फिलासफी ऑफ रीलिजन—वोल्यूम III, नवम्बर 3, फाल
1972।
- 8 इन्टरनेशनल जर्नल फार फिलासफी ऑफ रीलिजन—वोल्यूम
15, नम्बर 1—2, 1984।
- 9 फिलासफी ऑफ रीलिजन—वोल्यूम 14, नवम्बर, 1, 1982।
- 10 फिलासफी ऑफ रीलिजन—वोल्यूम 13, नवम्बर 1, 1982।
- 11 फिलासफी ऑफ रीलिजन—वोल्यूम 11, नवम्बर, 2 समर
1980।
- 12 फिलासफी ऑफ रीलिजन—वोल्यूम XI, नवम्बर 1,
स्प्रिंग 1980।
- 13 फिलासफी ऑफ रीलिजन—वोल्यूम VI, नवम्बर 1, स्प्रिंग
1975।

- 14 फिलासफी ऑफ रीलिजन—वोल्यूम III, नवम्बर 1 स्प्रिंग 1972 ।
- 15 फिलासफी ऑफ रीलिजन—वोल्यूम II नवम्बर 4, विन्टर 1971 ।
- 16 फिलासाफिकल क्वार्टरली—वोल्यूम X, 1960 ।
- 17 माइन्ड, वोल्यूम LXIV, 1955 ।
- 18 माइन्ड, जुलाई, 1962 ।
- 19 माइन्ड, 1931 ।